تأنيس الإنسان

دراسة فى
الفكر الروحي الاسلامى

منصور على منصور الشطى

أشرف عليه وراجعه وقدم له
الأستاذ الدكتور
إبراهيم إبراهيم ياسين
رئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

٢٠٠٣ - ٢٠٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم



إهداء

خجلاً مني .. وتواضع منكما.........

هدية مني.. وهدية أكبر منكما.......

إذ تقبلان هديتي.......

إلى روح **أبي** التي..........

منحتني نفساً وبدناً...........

وأمنحها الآن نبضات عقلي على استحياء...

أمي مصباح فكري الذي........

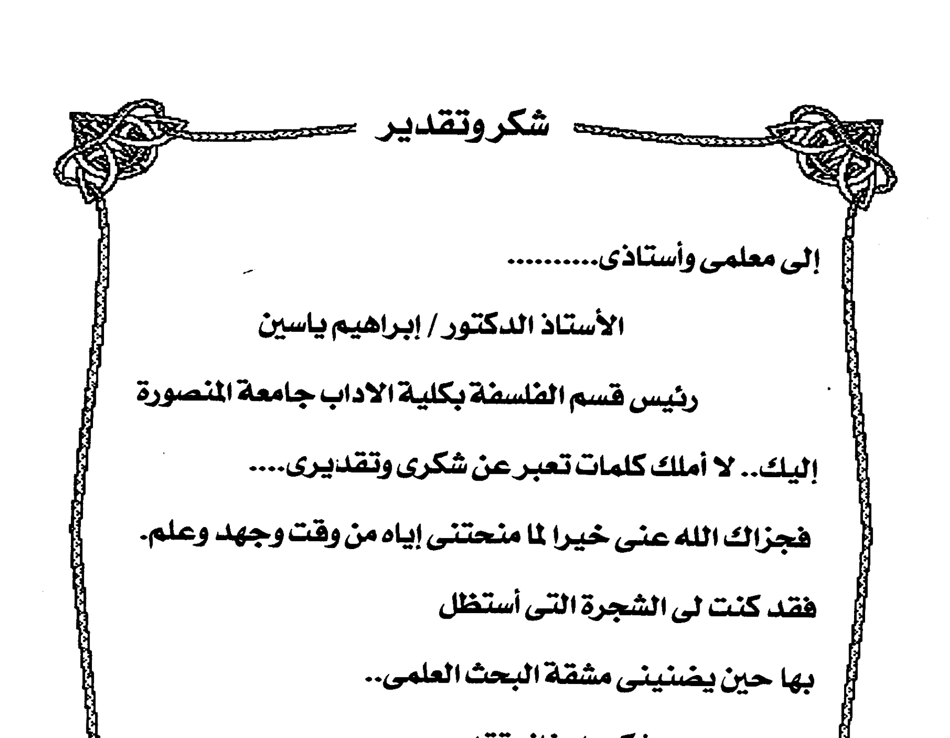
سهرت تحته أفكر فيما أقدمه لها.....

فلم أجد أعز لديّ من رسالتي........

لتقبل يدها نيابة عني......

الباحث

منصور على منصور الشطى



شكر وتقدير

إلى معلمى وأستاذى..........

الأستاذ الدكتور / إبراهيم ياسين

رئيس قسم الفلسفة بكلية الاداب جامعة المنصورة

إليك.. لا أملك كلمات تعبر عن شكرى وتقديرى....

فجزاك الله عنى خيرا لما منحتنى إياه من وقت وجهد وعلم.

فقد كنت لى الشجرة التى أستظل

بها حين يضنينى مشقة البحث العلمى..

شكر واعزاز وتقدير

الباحث

منصور على منصور الشطى

تقديم

يتناول هذا البحث قضية من القضايا الهامة فى مجال الفكر الروحى الاسلامى، وهو يعد حلقة من حلقات الدراسات الحضارية والدينية فى مجال ما يعرف عنميا باسم التصوف الاسلامى ونصطلح عليه باسم الدراسات الروحيه، وتشير إليه إيفلين اندرهل (بتطور الوعى الروحى لدى الانسان) . The Development of mans Spiritual consciousness

وقد بذل الباحث الكويتى منصور على منصور الشطى جهدا كبيراً كى يؤسس هذه الدراسه العميقة والجادة والتى إنتهت بظهور هذا الكتاب الهام .

وقد إستحق الباحث درجة (الامتياز) التى منحتها له كلية الآداب جامعة المنصورة بمصر.

وقد بدأت هذه الفكره فى التبلور عند عرضنا لبحثنا بعنوان تأنيس الانسان فى الفكر الصوفى المتفلسف» والذى صدر فى الكتاب التذكارى عن الراحل الدكتور عبدالهادى أبو ريده والذى صدر عن قسم الفسلفة بكلية الآداب جامعة الكويت سنه ١٩٩٣م.

وقد أشار الباحث إلى أنه التقط الفكره من خلال محاضراتنا فى جامعة الكويت بكليه الدراسات العليا وأصر على أن يقوم بالبحث بعد أن توقفت زميلة له عن المضى فيه. وبالرغم من عودتنا إلى مصر عام ١٩٩٨م فإن الباحث أصر على التسجيل فى نفس الموضوع تحت إشرافنا فى قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة المنصورة .

وقد أوضحنا للطالب مدى الصعوبات التى تكتنف الموضوع من حيث

أنه من الموضوعات التى لم يتناولها واحد من الباحثين، كما أن مصادر البحث مازالت بكراً وهى فى معظمها مخطوطة ومكتوبة فى أسلوبها الأصلى ولغتها الرمزية شديدة الخفاء، ومع كل ذلك أصر الباحث على إختياره.

ومضى العمل ثقيلا ولاحطنا أن الباحث يشكو من ندرة المصادر فما كان منا إلا أن فتحنا له أبواب مكتبتنا لينهل منها والحق أن الباحث إستفاد تماما من هذه الفرصة ولم يهدرها برغم بعده عن بلده وبرغم الكلفة المادية العالية للسفر والبقاء خارج الكويت وشراء المراجع الهامة والتى لم يتناول أى منها موضوع البحث بشكل مباشر مما جعل مهمه الباحث صعبة جداً.

والبحث ينطلق من آيات القرآن الكريم فى قوله جل شأنه « إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ» سورة البقره الآية ٣٠.

وهى الآيات التى تشير إلى آدم باعتباره إنسانا حقيقيا حظى بصفات الكمال والتأنيس عندما خلقه الله سبحانه وتعالى لقول رسول الله ﷺ إن الله خلق آدم على صورته».

ثم أن الأنبياء الذين تلوا أدم بعد هبوطه إلى الأرض يمثلون سلسله من الرتبه الإنسانيه عن حاله ظهور التجلى الإلهى على الأرض .

لذلك يذكر النبى (شيث) على أنه التجلى الثانى للأب آدم وهو صورة التجلى الخالق «لله» والمانح الوجود لكل موجود. ويأتى النبى إدريس بعد نوح عليه السلام حاملين لصفة السبوحية والقدوسيه ويمثلان التنزيه العقلى والذوقى.

وأما ابراهيم عليه السلام فهو رمز للنوع الإنسانى وهو المجلى التام للأسماء والصفات الإلهية.

وتتدرج مراتب الأنبياء ورتبهم الإنسانية حتى تتوج بمرتبة النبى الخاتم محمد عليه الصلاة والسلام والكلمة التى ظهرت فى صورة النبى محمد أكمل مجلى خلقى ظهر فيه الحق. وهو آدم الحقيقى، وهو الحقيقة الإنسانية وهو قطب الأقطاب والمبدأ الذى يستمد منه الأولياء والأنبياء كمالهم.

والباحث يتبع حقيقة المراتب الإنسانية ومنازل الانسان ومعراجه كى يعود إلى حقيقته المودعه فى العلم الإلهى، ويتابع بدقة تجليات الآيات القرآنية فى قوله جل شأنه «يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ » سورة الإنفطار الآية ٥ : ٨ إن شاء ركبك عند صور الملائكة الأطهار، وإن شاء هبط بك إلى صور المردة الإشرار. لقوله جل شأنه ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساهآ ﴾ ويتدرج الإنسان فى الصور الإنسانيه إبتداء من صورة المطاع لقوله جل شأنه» قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» سورة آل عمران الآية ٣٢.

وهو الانسان الكامل أو الفاضل أو المطلق كما جاء فى فكر إخوان الصفا.

وهو الانسان المؤنس أو الواصل إلى مرتبة تأنيسه تحقيقا لإنسانيته وطاعه للأمر الالهى القاضى بتحقيق كماله.

والإنسان الانسانى يختلف عن الانسان الحيوانى والإنسان الحشرى

والإنسان الانسانى يختلف عن الانسان الحيوانى والإنسان الحشرى كما يذكر «ابن عربى» والانسان الإنسانى يتحلى بمكارم الأخلاق وصفات الملأ الأعلى ويتنزه عن الشهوات الطبيعية الصارفه عن التأمل والنظر الصحيح وإقتناء العلوم الالهيه. والانسان على إحدى حالتين فإما له عروج كعروج الأنبياء أو عروج بحكم الوراثه النبوية.

ولكل إنسان فى العروج سلم يخصه ولا يرقى أحد على سلم أحد وإلا كانت النبوه مكتسبه وهو ما لم يوافق عليه «ابن عربى» وأثبته الباحث.

وبحث من هذا النوع يمتد بجذوره إلى الفلسفة اليونانيه ليستلهم فكره «الطباع التام» ويواصل سيره عبر الفكر الاسلامى من خلال القرآن الكريم، ورسائل إخوان الصفا، و«ابن عربى» والقونوى والجيلى لهو عمل جدير بالاحترام ويرقى إلى مستوى الأعمال الأصيلة التى تضيف لبنه من إلى لبنات البناء الروحى الإسلامى والعالمى، ويجعل من وجود الإنسان على الأرض أصلا فى كل محاولة للعروج الروحى والخروج من ضيق الرسوم الزمانية إلى سعة فضاء السرمدية، وصولا إلى مستوى الإنسان الحقيقى الذى جهدت كل الدراسات الحضارية فى البحث عنه لذلك فللباحث منصور على منصور الشطى الحق فى أن يفخر بانجازه العلمى والحضارى وهنيئا له ما استحق عن جدارة،

المنصورة فى ٢٠٠٣/١١/٩

الأستاذ الدكتور
إبراهيم ابراهيم ياسين
ورئيس قسم الفلسفه
كلية الآداب جامعة المنصورة

مقدمـــة :

يتناول هذا البحث موضوعا على جانب كبير من الأهمية فى الفكر الصوفى الإسلامى المتفلسف، ذلك الميدان الذى ما زال بكراً نسبيا لم يفض بكارته سوي قلة قليلة من الرواد من أمثال المرحوم الدكتور (أبو العلا العفيفى)، ثم أستاذى المشرف على هذا العمل الاستاذ الدكتور إبراهيم ياسين الذى نشر عدة بحوث قيمة حول هذا الموضوع فى جامعة سوانزى بانجلترا، وجامعة نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية.

وموضوع تأنيس الإنسان يعنى بالبحث عن الإنسان باعتباره إنساناً حقيقياً، يحقق إنسانيته عندما يتمكن من الوصول إلى مرتبة جمعه مع حقيقته فى العين الثابته أو مرتبة تأنيسه التى هى للحق من جانب وللخلق من جانب.

وبحث من هذا النوع يمثل سبقاً حضارياً فى مجال التصوف الفلسفى الإسلامى الذى حرص رواده منذ نشأته على تحديد المعنى الدقيق والصفات الفارقة التى تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات بل تعني بالبحث عن الإنسان فى أعلى مراتبه وهى مرتبة التأنيس الأمر الذى لا يحظى به بنى البشر إلا بالعودة إلى أصل الإنسان فى العين العلمية التى هى له فى العلم الإلهى.

وعلى الرغم من الأهمية البالغة لهذا الموضوع باعتباره سفرا هاماً وأساسياً من أسفار التصوف الفلسفى إلا أن أحداً من الباحثين لم يهتم به أو يتطرق إليه من قبل، إلا أن هناك حقيقة علمية هامة تقتضى الأمانة

العلمية ذكرها هنا، فقد سبق وتلقيت دروساً ومحاضرات بالغة الأصالة والدقة حول هذا الموضوع ألقاها علينا - وقت كنا طلابا بكلية الدراسات العليا بالكويت - الاستاذ الدكتور إبراهيم ياسين أستاذى المشرف على هذا البحث، وقد شرفت بالجلوس أمام سيادته طالبا بالدراسات العليا إبان إعارته لجامعة الكويت فى الفترة من ١٩٩٥م إلى ١٩٩٨م.

وقد استهوانى وزملائى هذا البحث العلمى المفرط فى الجدية والصرامة، وتمنيت أن لو تمكنت من القيام بالبحث حول هذا الموضوع، وتحت إشراف هذا العالم الجاد.

وتسابق الزملاء على الفوز بهذا الموضوع، وعرض الكثيرون بعض المحاولات البحثية التى لم تكتمل علمياً، ولم تحقق رضا البروفسور إبراهيم ياسين وبقى الموضوع دون أن يقتحمه أحد. فخطر لى أن أكون أنا الفائز بهذا الموضوع، إلا أن المفاجأة غير المتوقعة جاءت من الأستاذ الذى قرر إنهاء فترة وجوده فى الكويت والعودة إلى مصر فى نهاية العام الدراسى ١٩٩٨م، برغم أن جامعة الكويت كانت ومازالت فى حاجة إلى جهوده وبصفة خاصة قسم الفلسفة والدراسات العليا.

ولم أتردد فى اتخاذ قرارى بضرورة متابعة البحث معه فى مصر، وفى مدينة المنصورة المتألقة جمالاً وعلماً، وفى قسم الفلسفة الذى أسسه الأستاذ العالم والذى يعد من أبرز العلماء الباحثين والمنقبين فى مجال الفكر الصوفى المتفلسف.

وكانت نقطة البدء فى هذا العمل تلك البحوث التى صدرت للأستاذ الدكتور إبراهيم ياسين فى الكويت فى كتابه الموسوم «المدخل إلى التصوف الفلسفى» والذى صدر عام ١٩٩٦، وكذلك بحثه حول نفس الموضوع فى الكتاب التذكارى عن الراحل العالم الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريده، والصادر عن جامعة الكويت عام ١٩٩٣م، وهما عملان من أخطر الأعمال التى عرفها البحث العلمى فى مجال التصوف الفلسفى.

وسوف يدور هذا البحث حول ما يقصده الصوفيه من أمثال الشيخ الأكبر محيى الدين إبن عربى المتوفى ٦٣٨ هـ، وأبو المعالى صدر الدين القونوى المتوفى ٦٧٣ هـ، ومحمد بن جمزه الفنارى المتوفى ٨٣٤ هـ، وعبدالكريم الجيلى المتوفى ٨٣٥ هـ، بالإنسان المؤنس أو الواصل إلى مرتبة تأنيسه. وسوف أتابع التطور التاريخى لهذه النظرية بهدف الكشف عن حقيقة الإنسان باعتبارها واحده من الحلقات الكونية أو أهم الحلقات الواصله بين النظامين الطبيعى والنظام الإلهى.

ومن المهم أن ننقب عن المصطلحات والنظريات الممهدة لهذه النظرية والداخلة فى بنائها. لذلك قد يكون مهما أن نتعرف على نظرية الكمال ونحدد الفروق التى توخاها الصوفية بين الكامل والمؤنس، كما سيكون هاما أن نتعرف على المعانى التى دارت حولها نظريات ومفاهيم من أمثال «المطلع، والمطاع، والإنسان المطلق، والقطب والقطبانية، والحقيقة المحمدية»، وغير هذا من المصطلحات والنظريات التى تسهم فى بناء مفهوم الإنسان الحقيقى.

وسوف أحاول جاهداً تقصى الدراسات المعاصرة والحديثة برغم أن معظم مصادر هذا البحث لا زال مخطوطاً. ومن أهم هذه المصادر بل لعل أهمها على الاطلاق كتابات الاستاذ الدكتور إبراهيم ياسين وإصداراته فى هذا المجال وهى على النحو التالى:

١ – المدخل إلى التصوف الفلسفى، فى أحدث إصداراته عام ٢٠٠٢م.

٢ – النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، الصادر عن منشأة المعارف بالاسكندرية، عام ٢٠٠٠م.

٣ – المدخل إلى التصوف البدايات، طبعة ٢٠٠٠م.

٤ – المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى، الصادر عن دار الوفاء بالمنصورة، ١٩٩٣م.

٥ – صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، الصادر عن منشأة المعارف بالاسكندرية، عام ٢٠٠٢م.

٦ – والعديد من البحوث الهامة كالسفر إلى الله، وتأنيس الإنسان الصادر فى الكتاب التذكارى عن الراحل المرحوم محمد عبدالهادى أبو ريده والذى أصدرته جامعة الكويت عام ١٩٩٣م.

٧ – دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، صادر عن دار المعارف بالقاهرة، عام ١٩٩٣م.

٨ – حال الفناء فى التصوف الإسلامى، الصادر عن دار المعارف، ١٩٩٣م.

وسيكون جل إعتمادنا على المصادر التراثية الهامة مخطوطة كانت أو مطبوعة. وسوف تكون مؤلفات الشيخ الأكبر «محيى الدين ابن عربى» أساساً فى تأصيل هذا البحث وإثرائه، ومن أهم هذه المؤلفات كتابه الموسوعى «الفتوحات المكية» وكتابه «فصوص الحكم » وغيرها.

كذلك ستكون مؤلفات صدر الدين القونوى، وعبد الكريم الجيلى، ومحمد بن حمزة الفنارى، وغيرهم من بين هذه الأعمال التى تُجدر البحث وترتفع به إلى مستوى البحث الحضارى الضارب فى أعماق التاريخ الإسلامى فى التصوف الفلسفى، والممتد لكى يشكل حلقة وصل بين الحضارات تعتمد علي العمق الروحى الفطرى والدينى الخاص، والكونى العام.

وسوف يعتمد الباحث على مناهج البحث التاريخية وكذلك المنهجين التحليلى والنقدى لتقديم فصول بحثه ولإثبات فرضيته بشكل منطقى إستدلالى لا يغفل وسائل إثبات السبق الحضارى لصوفيه المسلمين الذين لم يفتأوا يبحثون عن المشترك بين أبناء الجنس البشرى، بحيث يمكن القول أن بحثهم عن الإنسان المؤنس كان بحثا عن انسان عالمى كونى، وإنسان فاضل بالخلق والفطره.

وسوف يشتمل هذا البحث على مقدمة وخمسة فصول على النحو التالى :

* **الفصل الأول : وسوف يعنى هذا الفصل بالبحث عن الجذور التاريخية لمصطلح «التأنيس»** من حيث النشأة والتطور، ابتداءً من وجود

الفكرة فى التفكير الايرانى القديم، ثم نتوقف عند مفهوم الإنسان كما ورد فى القرآن ليظهر التباين الواضح بين مفاهيم الحضارات القديمة والمفهوم الإسلامى، كذلك سنعرض لمفهوم «إخوان الصفا» للإنسان المطلق أو الإنسان «الفاضل» على السواء لنكتشف أنهم أول من أثار فكرة الإنسان الكلى، أو الخليفة الذى ظهر فى صورة آدم والذى يشكل الشكل الظاهر من الحقيقة الإنسانية القديمة.

وفى هذا الفصل سنعرض للإنسان «المطاع» الذى هو الصورة المثالية «للروح المحمدى» أو «الحقيقة المحمدية»، وسوف يعنى هذا الفصل بدراسة المصطلحات التى أسست لنظرية التأنيس والتى سترد فى البحث تباعا لتكشف عن جوانب هذه النظرية.

*** الفصل الثانى: فسوف يكون بعنوان صفات الإنسان فى مرتبة التأنيس** ويعنى هذا الفصل ببيان حقيقة الإنسان وصفاته فى القرآن الكريم، وكذلك حقيقة الإنسان المطلق وصفاته فى فكر اخوان الصفا، وبعلاقة هذه النظرية بنظرية «الطباع التام» اليونانية، ثم يكشف الفصل عن أعتدال النظرية الفلسفية حول الإنسان وظهورها بشكل واضح ومحدد عند ابن عربى، والقونوى، والجيلى، والفنارى، وغيرهم من فلاسفة التصوف الإسلامى، وسيقدم هذا الفصل تتبعا للترقى الروحى ومنازل الكمال التى يمر فيها الإنسان صعودا إلى أعلى الذرى الروحية. وسنعنى ببيان ما استقر عليه الصوفيه من أن الإنسان المؤنس ليس هو الله ولا يجب أن يكون وسوف يكشف هذا الفصل عن العلاقة بين نظريات التأنيس والمطاع والكمال والاطلاع. ومقام المؤنس، والكامل، والمطلع.

* **الفصل الثالث: بعنوان المراتب الوجودية ومراتب التأنيس :**

ويعنى الباحث فى هذا الفصل ببيان أهم المراتب الوجودية ومرتبة الانسان الكامل والانسان الحقيقى، والحقيقة المحمدية، والمطاع، والمطلع وكيفية إجتياز هذه المراتب. وإلى أعلى هذه المراتب وهى مرتبة الغيب المطلق والذات المقدسة، ومرتبة الأحدية المعبر عنها بمرتبة أحدية الجمع والوجود، ومرتبة الواحدية التي هى منشأ الكثرة، ومرتبة الرحمانية، والربوبية، والملك ومرتبة الأسماء والصفات، ومرتبة عالم الإمكان ومرتبة الحقيقة المحمدية، وغيرها من المراتب إلى مرتبة الإنسان الكامل، وسنبين أن تعدد المراتب والمصطلحات لتعدد جوانب المحمدية ومراتبها.

وفى هذا الفصل سوف نقوم ببيان العلاقة التى تربط بين نظرية الكلمة ونظرية الحقيقة المحمدية، وحقيقة الإنسان فى عين العلم الإلهى، وسوف نتبين أن فلاسفة الصوفية يقدمون الحقيقة المحمدية على أنها الجانب الغيبى الباطن للنبى الظاهر محمداً عليه الصلاة والسلام وأن محمداً هو الكلمة التامة والخاتمة، وهو النبى الخاتم، وسوف نتبين أن الحقيقة المحمدية هى مصدر كل علم باطنى، وهى مصدر النور الإلهى، وهى القوة الروحية الناطقة والسارية فى الكون بأسره. وأن العلاقة وثيقة بين نظرية الصوفية فى القطب ونظريتهم فى الحقيقة المحمدية والإنسان الحقيقى المؤنس أو الكامل.

وفى هذا الفصل سنعرض لنظرية المحقق وابطال نظرية الكلمة عند ابن سبعين، كما سنعرض للفرق بين الصورة المحمدية الإنسانية من ناحية والميتافيزيقية من ناحية أخرى.

*** الفصل الرابع : الإنسان والمعرفة.**

وفى هذا الفصل يعرض الباحث لأدوات المعرفة وقواها ومنهجها وغايتها عند الإنسان الحقيقى فى جانبيها الشهودى والوجودى، سوف نتبين أن المعرفة عند الخاصة من أهل الله هى فرع العلم الإلهى، وهى نوع من التجلى الإلهى على قلوب أوليائه.

وسوف نبين وجوه القلب وطريقته فى الاتصال بالعلم وتلقى الفيض وقبول التجلى والاتساع لاستقبال صورة الحق المستجنة فى القلب، وسنبين قابلية القلب للتغير وكيفية الاستعداد كى يكون قلبا عاقلا أو عقلاً قلبياً. كما سنعرض لحقيقة العقل وكيفية إتصاله بالعقل الأول والقلم الأعلى والحقيقة المحمدية. وسنبين أن المقصود بالعقل الأول هو الإنسان الحقيقى الكامل، ونستعرض لكيفية إعتماد المعرفة على العقل والقلب باعتبارهما قدمين لا غنى للعارف عنهما يسهمان فى صنع الكون المصغر فى قلب الإنسان.

كذلك سنعنى بدراسة الخيال والرؤى والاحلام كمصادر للاتصال بين الإنسان وحقيقته وبين العقل البشرى والعلم الإلهى. وسوف نعرض لنظرية الخيال الوجودي باعتبارها نظرية فى الاتصال بين السماء والأرض، وسنعرض لعمل الهمة الخالقة والخلاقة والتى تحلق بالصوفى إلى أعلى ذرى الكمال والمعرفة وكيف أنها تخلق خلقا خياليا قد يكون له أصل علمى إلا أنه يظل خلقا خياليا لا يرقى إلى مستوى الخلق الإلهى أبداً. كما سنعرض لفكر الإنسان المؤنس باعتباره من الوسائل التى تساعده على إجتياز مراتب الوجود، والتعلق بالكمال والتخلق بالأخلاق الفاضلة وعبور حدود المكان والزمان.

* **الفصل الخامس: التأنيس والوجود** : وسوف يعنى فيه الباحث ببيان الجانب الوجودى لنظرية الإنسان المؤنس وكيفية إسهام هذه النظرية فى ظهور فكرة الإنسان العالمى أو الإنسان الكونى، أو الإنسان الواحد مهما اختلفت الأجناس وكيف أنها ترجع فى النهاية إلى إنسان واحد هو آدم، أو الخليفة المستخلف، أو الحقيقة المحمدية، أو الإنسان الحقيقى المؤنس إلخ وسوف يعرض الباحث للوظائف الوجودية للإنسان المؤنس باعتباره وصف وحقيقة جامعة للصفات والحقائق الالهية والكونية، وسيحاول الباحث أن يبين حقيقة الاستخلاف وكيفية وعى الإنسان بالزمان وأهم صفات الإنسان الاخلاقية من الناحية الوجودية.

وأخيراً الخاتمة:

وفى الخاتمة سوف يعرض الباحث لأهم النتائج التى توصل إليها، والجديد الذى كشف عنه البحث، والاضافات التى أضافها إلى المكتبة الصوفية.

وفى ختام هذا العرض لا بد لى أن أتقدم بالشكر لأستاذى الدكتور إبراهيم ياسين رئيس قسم الفلسفة والمشرف على هذا البحث الذى أخذ الباحث إلى دروب عميقة وخافية على العديد من الباحثين. ولولا المساعدة المستمرة والاشراف الدائم والبحوث والمصادر والمراجع التى قدمها لى ما كان يمكن للباحث أن يصل إلى أى جزئية من هذا الموضوع ولبقى غفلاً لا يقربه أحد.

إن الباحث يظل مدينا بكل فكرة بل بكل كلمة فى هذا الموضوع لأستاذه، ويظل أستاذى هو صاحب الفضل الأول والأخير فيما وصلت إليه ولولاه لما وقفت هنا لمناقشة هذا البحث. لقد راعانى أستاذى فى الكويت فى كلية الدراسات العليا ثم استمرت رعايته لى فى كلية الآداب جامعة المنصورة، وغمرنى بعطفه وعلمه ، فاللهم أجزه عنى خير الجزاء.

الباحث

الفصل الأول

مصطلح التأنيس (النشأة والتطور)

تمهيـــد :

من المسلم به الآن أن شغل الصوفية المسلمين الشاغل قد انصب أساساً على ضرورة وجود إنسان يتمتع بالصفات الحميدة التي ترقى به إلى مستوى الإنسانية، وربما كان الاتجاه الأخلاقى والعرفانى الكشفى فى التصوف هو أحد أهم المؤشرات على الجهد الذى يتطلبه الطريق إلى الله.

ومن هنا فربما كانت الصورة الأخلاقية التى قدمها الصوفية للصوفى هى البداية على طريق طويل يوصل فى النهاية إلى مرتبة الإنسان الحقيقى أو الإنسان المؤنس، وليس أدل على ذلك من قولهم: «الصوفى من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر»، كما يقول سهل بن عبد الله التسترى، كما يقول السرى السقطى المتوفى (٢٥١ هـ): «الصوفى من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه على ظهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله».(١)

ويقول محمد الحريرى المتوفى (٣١١هـ) : «التصوف الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنئ».

(١) راجع السهروردى البغدادى، دار المعارف، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود الشريف، الجزء الأول ص ٤٣.
راجع : إبراهيم ياسين (الاستاذ الدكتور)، المدخل إلى التصوف الاسلامى - البدايات، طبعة المنصورة، مكتبة الأهرام، ٢٠٠٠ المقدمة.

ويقول أبو القاسم القشيرى : «التصوف هو التحلى بالأخلاق المحمودة ونبذ الأخلاق المذمومة»(١).

والباحث يستنتج من هذه الأقوال أن بداية الطريق إلى إنسانية الإنسان هى السير على طريق الترقي الأخلاقى، أو كما يذكر أستاذى الاستاذ الدكتور إبراهيم ياسين فى كتابه حال الفناء «فالسالك إلى الله دائب الانتقال بين حلقة وأخرى من حلقات السلسلة – الأخلاقية – إلى أن يتوج جهاده بالفناء.. والفناء الأخلاقى هو أعلى مراحل الفناء وهو ذلك النوع الذى تفنى فيه الإرادة ويسقط فيه التدبير، ويبقي التدبير لله جل شأنه(٢).

وأما الصوفية المسلمون من المتفلسفين فقد شغلوا بالبحث عن حقيقة الإنسان عندما يكون إنساناً وعندما يحقق فى نفسه إنسانيته التي ترقى به إلى حقيقته فى عين العلم الالهى ليكون إنساناً مؤنساً. لذلك يؤكد أستاذى أن الصوفية من المتفلسفة قد طرحوا فكرتين متوازيتين فى الجهد المبذول من أجل الكشف عن أسرار الطاقة الروحية الكامنة فى الإنسان.

وكانت الفكرة الأولى من وجهة نظره هى فكرة الكمال؛ أو نظرية الإنسان الكامل. وهى التى سيطرت بشكل ظاهر علي سعى الإنسان للكشف عن حقائق الألوهية الكامنة فيه، وتحدث الكثيرون عن الإنسان الكامل باعتباره الخليفة المستخلف، أو القطب أو الحقيقة الالهية، والمرتبة الجامعة، والتى تشير إلى الإنسان باعتباره نسخة وجودية جامعة لكل أمر

(١) أبو القاسم القشيرى، الرسالة القشيرية، طبعة صبيح، القاهرة، ١٩٥٩م.
(٢) حال الفناء فى التصوف الاسلامى، دار المعارف، مصر، ١٩٩٩م، ص.ص. ٨٤ ، ٨٥.

وصورة وجوده خزانة حاوية لكل سر، ودائرة محيطة من حيث المعنى والصورة والمرتبة لكل شئ، ويستطرد استاذنا قائلا وأما المحور الثانى الذى يسير فى خط مواز لهذا الخط فهو وثيق الصلة بنظرية الكمال، إلا أنه سعي نحو كمال الإنسان كى يكون إنسانا وليس إتجاها إلى تألية البشرية(١) بل هو فى حقيقته سعى نحو تأنيس الإنسان والوصول به إلى مرتبة التأنيس التى هى للحق من جانب وللخلق من جانب، وهى المرتبة التى تحوى فى داخلها مرتبة الإنسان الكامل، ومراتب الأقطاب، والأوتاد، والانجاب من الكمل من أهل الله.

وستكون نظرية التأنيس هى شغلنا الشاغل فى هذا البحث الأمر الذى يفرض على الباحث أهمية تحديد مصطلح التأنيس وجذوره فى الفكر الصوفى المتفلسف وتطوره فى النظريات المختلفة.

التطور التاريخى لفكرة الإنسان الكامل والإنسان المؤنس

١ - الإنسان فى كتب القبالة:

بلغت نظرية الإنسان مداها فى الفكر الصوفى المتفلسف وربما تعود هذه النظرية فى نهاية المطاف إلى صورة الإنسان الأول فى التفكير الإيرانى القديم.

ويذكر المرحوم الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه الإنسان الكامل فى الاسلام أن اسمه فى الإيرانية القديمة جيا مرتين -"Gaya Maare

(١) إبراهيم ياسين (الدكتور)، تأنيس الإنسان فى الفكر الصوفى المتفلسف، بحث منشور بالكتاب التذكارى عن الراحل المرحوم الدكتور عبد الهادي أبو ريده، جامعة الكويت، ١٩٩٣م، ص ٢٦٩.

"tan أى الحياة الفانية، أو فى صورة أبسط جـيا «الحياة» ويسمى فى الكتب العربية جيومود gayomord وهى تكتب كـيومرث فى اللـغة العربية، وفى شذرات من طُرفان نشاهد الصورة جيمورد Gemurd وتكتب Gyhmuard، والمصدر الرئيسى هو كتاب التكوين Genesis وهو كتاب الابحاث فى الابستاق المسمى بندهشن Bundahisn» (٢). وهذه النظرية تعالج فكرة الإنسان الاول الكونى الذى تؤدى التضحية الالهية به إلي إيجاد العالم.(١).

والإنسان الأول فى الفكر الايرانى القديم يؤدى وظيفة كونية، لأنه يمثل النموذج الأول للإنسانية وأصلها المكون من المعادن الثمانية، والتى أشرفها وأعلاها مرتبة معدن الذهب الذى ينشأ عن النفس (جيان gyan)(١)، وهى رواية تؤكد أن الإنسان الأول يعد ماهية كونية، ومن ثم يلعب الدور الرئيسى فى دراما الحياة.

وتبدو أهمية الاعتقاد الإيرانى فى محاولة تفسير العالم على أساس مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر، أى المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير وأن الإنسان عالم صغير، وهو نفس الاتجاه الذى ظهر فى الفكر البوذى وكذلك فى نظرية الإنسان عند الصوفية المتفلسفين من أمثال «ابن عربى» و «القونوى» و «الجيلى».

وفى قصة الكفاح والصراع بين الخير والشرفى التفكير الايرانى يظهر الإنسان الأول بوصفه ممثل الإنسانية ومعناها الباطن، بمثابة رسول

(١) عبد الرحمن بدوى (الدكتور)، الإنسان الكامل فى الاسلام، الكويت، وكالة المطبوعات بالكويت، ١٩٧٦م، ص ٢١.

الله المدافع عنه ضد القوى الشريرة»(٢). وتبدو الأديان الإيرانية مما حوته من تصورات أسطورية عن الإنسان هى مصدر الصورة المركزية للإنسان أى صورة المخلص.

وهناك فى هذه الديانات نشاهد صورة الإنسان الأول كائنا ذا طبيعة إلهية، ويمثل بوصفه نموذج أول للإنسانية مجموع النفوس، لكنه يظل مع ذلك متميزاً عن الألوهية العليا، فهو الحياة الفانية وليس من الخالدين(١). ولعل فكرة الفناء التى تلحق بالإنسان الأول هى السبب الرئيسى والأصيل فى بناء الصورة الالهية الخالدة والصورة الإنسانية الفانية، ويبقى الإنسان الأول إنساناً فانياً بالرغم من الطبيعة الالهية الكونية التى أضفاها عليه الفكر الايرانى.(٢)

وترجع هذه النظرية إلى مصادر «مانويه» ذلك أن «مانى» كان يحمل لقب «إنبعاث مانى» وكان غالبا ما يسمى بإسم «الحلقة اللامعة لرسول النور». وكما أن عناصر النور الخمسة هى علم نشأة الكون «المانوى» حلقات الإنسان الأول الالهى الذى يخوض غمار قتال ضد الجن مسلحا بهذه الحلقات، فكذلك مانى نفسه ينظر إليه على أنه البنية الروحية Corpus Myticum ، لمعبده الذى أعضاؤه هم المؤمنون به – يقول البروفسور عبدالرحمن بدوى، ويكفى هذان اللقبان لنتعرف هنا مذهبا فى اللطف الالهى غنوصيا كامل التكوين، مذهبا ذا نسب قريب بمبدأ الشيعة فى الولاية الشرعية أو الإمامة»(٣)

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

٢ - الإنسان الأول فى الأفلاطونية المحدثة:

يذكر أفلاطون فى التاسوعات أن الإنسان الجسمانى دون الإنسان الاول وأخس منه بكثير، وهو فى الخسة يصل إلى مستوي الأصنام - فكذلك هذا الإنسان هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق، وللإنسان الأول حواس قوية جداً، حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين من حواس هذا الإنسان، لأن هذه إنما هى أصنام لتلك كما قلنا مراراً - فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغى أن يكون خيراً فاضلاً، وأن يكون له حواس قوية جداً لا تنحبس عند إشراق الأنواع الساطعة عليها، وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع فى جميع الحالات الإنسانية إلا إنها فيه بنوع أفضل وأشرف(١).

يقول الدكتور بدوى عن الإنسان الأول - وهذا هو ما عناه «أفلاطون» بقوله فى تعريفه - إن الإنسان نفس، وزاد على هذا بأن قال نفس تستعمل البدن، لأن هذه النفس، الأكثر إلهية فوق مكانه تلك التى تستعمل البدن»(٢).

فالإنسان الأول الذى يتصف بالإنسانية هو نور محض وخير محض ولا يدرك بحواس منحبسة فى الجسد وإنما له حواس على درجة عالية من القوة بحيث لا تستعمل البدن استعمالاً أولياً، وإنما هى تستعمل البدن إستعمالاً ثانيا. ولا يخفى ما بين هذه الفكرة وما جاء فى التفكير الايرانى عن نظرية الإنسان الأولى «آذام قذمون»(٣).

---

(١) راجع الإنسان الكامل، ص ٣٢.

(٢) الإنسان الأول هنا هو آدم (آدم علانى، أو آدم قدمون gadmon)، راجع فرانك وجلينل، فى «القبالة» نظرية العالم الأصغر، صفحات ١١٧، ١٢٦، ١٣٠، ١٦٧، وراجع الإنسان الكامل فى الاسلام، ص ٣٦.

(٣) الإنسان الكامل فى الاسلام، ص ٤٧.

وهكذا نرى أن فكرة الإنسان قد نشأت أولاً فى الرؤى الإيرانية القديمة التى امتدت فيما بعد لتجد صداها فى الشعر الصوفى الايرانى عند «عبدالرحمن الجامى» وجلال الدين الرومى، ومحمود شبسترى وهى تكتمل بشكلها النهائى فى نظريتى التأنيس والكمال عند كل من محيى الدين بن عربى، وصدر الدين القونوى، وعبد الكريم الجيلى.

٣ - الإنسان فى الاسلام:

يذكر الباحثون فى علوم الإنسان أن نظرة الاسلام إلى الإنسان نظرة مختلفة عن غيره من الفلسفات والنزعات المادية والالحادية.

فأهم ما يتميز به الاسلام، أنه يأخذ الكائن البشرى على ما هو عليه، لا يحاول ان يفسره على ما ليس من طبيعته وهو فى الوقت ذاته يعمد إلى تهذيب الطبيعة البشرية إلى أقصى مدى ممكن، والإنسان فى نظر الاسلام كائن لا هو بالملاك ولا هو بالحيوان، لكنه يمتلك من النوازع الفطرية والغرائزية ما قد يهبط به إلى أدنى من مستوى الحيوان، ثم أنه يمتلك عقلاً، وروحاً يمكن لهما أن يسموا به إلى مستوى الملائكة.

ويخاطب الإنسان فى القرآن الكريم باعتباره خليفة الله فى الأرض لقوله جل شأنه: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم

بأسمائهم قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤) وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (٣٦) فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ (٣٨) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٣٩)) (١)

وواضح فى هذه الآيات أن الإنسان هو خليفة الله فى الأرض، ومن المسلم به أن الخليفة لا بد أن يكون مزوداً« بما يرفعه إلى مستوى الاستخلاف، فيعلم الله آدم الاسماء كلها ويزوده بالنصائح التى لو اتبعها لما أزله الشيطان، ويعلن رب العزه للملأ من الملائكة فى السماء أنه اختار آدم ليجعله خليفته فى الأرض، فيهتز الملائكة، بل ولعلهم فزعوا لما سمعوا هذا النبأ لعلمهم أن الإنسان قد يفسد فى الأرض ويسفك فيها الدماء، ونرى الملائكة الذين لا يعصون لله أمراً ، يراجعون ويستفسرون فتأتيهم الإجابة فى امتحان عسير بعد أن علم آدم الاسماء كلها فأنبأ بها وعجز الملائكة عن الإلمام بعلم آدم الذى تلقاه من لدن عزيز حكيم - وعندما أمروا بالسجود لآدم سجدوا إلا إبليس الذى أبى واستكبر.

---

(١) سورة البقرة، الآيات ٣٠ : ٣٩.

راجع محمد قطب، دراسات فى النفس الإنسانية، دار الشروق، ١٩٨٣م، ص ٢٩ - ٣١.

وكان طبيعيا أن يحكم الله عليه بالكفر ويلعنه إلى يوم يبعثون، لأنه خالف أمر الله بالسجود لمن أعده لخلافته فى الكون وإعمار الأرض.

وتبدأ قصة خلق الإنسان لتوضح لنا أنه لم يكن شيئاً مذكوراً لقوله جل شأنه: هَلْ أَتَىٰ عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا (١) إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (٢) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (٣) (١)

والآيات توضح مسلك الإنسان فى الأرض فإما أن يتجه إلى عمل الخير وإما أن يتجه إلى العصيان وارتكاب الآثام، لأنه خلق باعتباره كيانا مزدوجا لقوله جل شأنه:

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢)(٢) وقوله وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ(٢) .

فالإنسان كما توضح الآيات قبضة من طين - ونفخة وقبس من روح الله، وتظل هذه النفخة العلوية سارية فى الإنسان غير منفصلة عن أصله الطينى، لذلك نراه كيانا جسميا وروحيا فى نفس الوقت.

لذلك يذكر الله أن فى الإنسان جانباً ضعيفاً فيقول جل شأنه: يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا (٣)

ويؤكد البارى على هذا الجانب فى قوله : خَلَقَ الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ (٤)

---

(١) الإنسان الكامل فى الاسلام، ص ٤٨. (٢) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) سورة الإنسان، الآيات من ١ : ٣

(٤) سورة ص ، الآيات ٧١ : ٧٢.

وقوله : وَكَانَ الإِنسَانُ كَفُورًا (١)

وقوله جل شأنه فى خصال الإنسان الحيوانى الضعيف : وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنسَانِ أَعْرَضَ ونَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا (٢)

ومن صفات الإنسان الحيوانى البخل والتقصير حتى لو امتلك خزائن الأرض جميعا لقوله جل شأنه: قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الإِنفَاقِ وَكَانَ الإِنسَانُ قَتُورًا(٣)

ولأن الإنسان الحيوانى أكثر ميلا إلى الكفر بنعمة ربه فإنه لا يصدق ما جاءه من هدى وبشرى فى القرآن الكريم لذلك فهو مجادل بالباطل ليدحض الحق لقوله جل شأنه: وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (٤).

ويكذب الإنسان بآيات ربه لقول الحق جل وعلا: وَيَقُولُ الإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا (٦٦) أَوَلَا يَذْكُرُ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا(٥).

كما يتصف الإنسان الحيوان بالعجلة فيما يتعلق بفهمه لما جاء من آيات بينات فى القرآن الكريم لقوله الحق خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ (٦)

وعما يميز الإنسان الحيوان أنه قد يكفر بآيات ربه لقوله جل شأنه:

(١) سورة المؤمنون، آية ١٢.
(٢) سورة النساء، آية ٢٨.
(٣) سورة النحل، آية ٤
(٤) سورة الاسراء، آية ٦٧
(٥) سورة الاسراء، آية ٨٣
(٦) سورة الاسراء، آية ١٠٠

وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الإِنسَانَ لَكَفُور (١)

ولهذا لم يكن بعيداً عن هذه الصفات الحيوانية وغيرها أن تأتى الآيات البينات التى تؤكد على خسة نشأته الأولى لقوله جل شأنه: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ من سُلالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ(٢)

وخلق الإنسان من طين أو من «حمأ مسنون» أو نطفة من ماء مهين، إشارة إلى خلق آدم أبو البشر عليه السلام فى نشأته الأولى.

ويوضح جل شأنه أن كمال النشأة الإنسانية لا يكون إلا بمشيئة الله، فإن شاء أبقى الإنسان فى صورته الحيوانية التى تتسم بالضعف، والعجلة، والغباء، والتقتير، والكفر بنعم الله إلى آخر ما يتصف به الحيوان من نوازع فطرية وغريزية، وإن شاء رفع الإنسان إلى أعلى مستوى من السمو والكمال والهمه التقوى وعصمه من الفجور، لقوله جل شأنه : يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (٦) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (٧) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ(٣)

إن شاء ركبك فى صورة إنسانية وإن شاء ركبك فى صورة حيوانية، وإن شاء رفعك إلى مصاف الملائكة والأطهار، وإن شاء هبط بك إلى مستوى المردة الأشرار، وتلك هى المعركة التى يخوضها الإنسان كى يحقق فيه إنسانيته وتأنيسه.

---

(١) سورة الكهف، آية ٥٤ (٢) سورة مريم، الآيات ٦٦ - ٦٧.
(٣) سورة الأنبياء، آية ٣٧.

٤ - إخوان الصفا وفكرة الإنسان المطلق

جماعة إخوان الصفا وخلاَّن الوفا هى الجماعة التي يطلق عليها أيضاً أهل العدل وأبناء الحمد، وهم يعلقون أهمية كبيرة على فكرة الأخوة التى تتجاوز أخوة الأديان أو الأعراق، والغاية الكبرى لجماعة «إخوان الصفا» العمل على خلاص النفس بالتعاون والصفاء والعلم المطهر، ويميل معظم الباحثين إلى ظهور هذه الجماعة فى القرن الرابع الهجرى.(١)

وإخوان الصفا أصحاب نظرية متكاملة فى الإنسان المطلق الكونى والنفس الكلية التى تقترب إلى حد بعيد من نظريتى الكمال والتأنيس. فهم يتحدثون عن وجود نفس كلية تقوم بتدبير الفلك المحيط بتأييد من العقل الفعال، وهى ملك من الملائكة المقربين إلي الله والموكلين بإدارة الأفلاك وحركة الكواكب، وتتميز هذه النفس بقوتين، إحداهما القوة الفعالة وبها تتم الأشكال والأشياء، والثانية القوة العلامة وبها يتم العلم وينتقل من القوة إلى الفعل، من العلوم الحقيقية، والأخلاق النبيلة والآراء الصحيحة وتقابل النفس الكلية فى عالم الأرواح النفس الناطقة فى عالم الأجسام، أو عالم الكون والفساد، وهذه النفس لها نفس خصائص ووظائف النفس الكلية، وهى المشار اليها بالخلافة أو هى المستخلفة لقول الله جل شأنه : إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً (٢)

(١) سورة الحج، آية ٦٦.
(٢) سورة المؤمنون، الآيات ١٢، ١٣.

ويرى إخوان الصفا أن آدم هو أول خليفة استخلفه الله فى الأرض، وهو يمثل فى نظرهم صورة الإنسانية، أو الإنسان المطلق الكلى، وهى صورة مازالت باقية فى ذرية آدم بصفتها الكلية، لأنها تحمل صورة كل من أتى بعد من ولد آدم ونسله، كما أن الإنسان المطلق أو الحقيقة الإنسانية هو الذى يحمل فى ذاته إمكانية إظهارعلومه وأخلاقه وصنائعه، يقول الإخوان فى الرسائل «إعلم بأن كل الناس أشخاص لهذا الإنسان المطلق، وهو الذى أشرنا إليه أنه خليفة الله فى أرضه منذ يوم خلق آدم أبو البشر إلى يوم القيامة الكبرى، وهو النفس الكلية الإنسانية الموجودة فى كل أشخاص الناس كما ذكر جل ثناؤه مَا خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ والإنسان المطلق موجود فى كل وقت وزمان ومع كل شخص من أشخاص البشر، يظهر منه أفعاله وعلومه وأخلاقه وصنائعه.(١)

وكذا تظهر مبكراً فكرة الإنسان الكلي أو حقيقة الإنسانية القديمة، والتى شاء الله أن تتجسد فى صورة «الخليفة» المستخلف، الذى هو الإنسان المطلق، أو هو روح الله وكلمته التى تسرى فى العالم فى كل مكان وزمان. وهكذا يكون البعد التاريخى لفكرة التأنيس التى ستكتمل عند ابن عربى وتلميذه صدر الدين القونوى، قد ظهر فى فكر إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى.

٥ - المطاع عند الغزالى:

تمثل نظرية المطاع عند أبى حامد الغزالى فى القرن الخامس الهجرى شكلاً متقدماً من أشكال نظرية التأنيس، فهو يذكر فى «مشكاة الأنوار» أن

---

(١) سورة الانفطار، الآثات ٥ : ٨.

«المطاع» هو خليفة الله، والمدبر الأعلى للعالم، ويذكر أن نسبته إلى الوجود الحق كنسبه الشمس إلى النور المحض أو نسبة الجمر إلى جوهر النار الصرف»(١).

ويعقد رينولد نيكلسون، وجيردنر صلة بين نظرية المطاع ونظرية المسلمين فى الكلمة الإلهية. ويعتقد أن المطاع هو الأمر الإلهى الوارد فى القرآن الكريم والواجب الطاعة، فى قوله جل شأنه إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ(٢).

ويأول الغزالى الأثر القائل والذى يذكر أن النبى قال «خلق الله آدم على صورته».

على أن آدم إنما هو أنموذج، ولا يخلو الانموذج من محاكاة لما هو أنموذج له، فالروح الإنسانى يحاكى الله فى ذاته وصفاته وأفعاله فهو يدبر ألبدن كما يدبر الله العالم.

وليس «المطاع» فى هذه النظرية هو الله إنما قد يكون مراداً به «القطب» لكن نيكلسون(٣) يستبعد تأثر الغزالى بنظرية القطب فيميل إلى الاعتقاد بأن المطاع هو الصورة المثالية للحقيقة المحمدية، أو الروح

---

(١) د. جبور عبد اللطيف، إخوان الصفا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٠م، الطبعة الثالثة، ص ٥، ٧. ود. محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٣٣.

(٢) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، طبعة بيروت، ١٩٥٧، الرسالة الجامعة، الجزء الأول ، ص ٦١٣ والجزء الثالث ص ٢٣٢، ٢٥٣، والآية ٣٠ من سورة البقرة.

(٣) رسائل إخوان الصفا، حـ ١ ، ص ٣٠٦، والآية ٢٨ من سورة لقمان.

المحمدى، أو الإنسان السماوى الذى خلقه الله على صورته، ويعد فى نظر الصوفيه قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم وحفظه.

وهناك دراسة متأخرة قدمها كل من عبد الكريم الجيلى، والزمخشرى(١)، تشير إلى أن المطاع اسم من اسماء الروح الالهى الذى تجلى فى أكمل صورة فى محمد عليه السلام، فكأن محمداً هو الأمر الالهى أو الكلمة الإلهية، وهو المطاع لقول الله جل شأنه فى سورة آل عمران: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ (٢)

«فالمطاع» عند الغزالى قد يكون القطب الذى تحدث عنه الصوفية وقد يكون الحقيقة الآدمية المحمدية التى خلقها الله على صورته، وقد يكون الخليفة المستخلف، وقد يكون جبريل أو إسرافيل الملكين، وقد يكون الروح الالهى الذى تجلى فى أكمل صورة فى محمد عليه السلام. وهو الروح الإنسانى الذى يحاكى الروح الالهى.

وهو الإنسان الواصل إلى مرتبة تأنيسه على الحقيقة، وهو الحامل لأمانة حفظ الكون وتدبيره، والذى ظهر فى آدم وسلالته من الأنبياء إبتداء بالحقيقة المحمدية وإنتهاء بمحمد الرسول عليه الصلاة والسلام، وهذه النظرية تمهد لنظرية التأنيس وتسبقها، كما تمهد لنظرية «المطاع»(٣) التى تحدث عنها فلاسفة الصوفية من أمثال محمد بن حمزة الفنارى.

---

(١) رينولد نيكلسون، فى التصوف الاسلامى وتاريخه، محاضرات ترجمها إلى العربية الدكتور ابو العلا عفيفى،، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩م، ص ١٤٦.

(٢) سورة يس آية ٨٢.

(٣) فى التصوف الاسلامى وتاريخه، ص ١٤٧.

٦ - مصطلح التأنيس (المعنى الاصطلاحى):

«التأنيس» هو إشارة إلى دقيقة فارقة بين الإنسان بالمعنى الحيوانى والإنسان عندما يصل إلى مرتبة تأنيسه فى العلم الالهى الأزلى.

أو هى محاولة الإنسان الحيوان أن يحقق فى ذاته أعلى مستوى حضارى وأسمى مستوى روحى بتوخى العودة إلى الأصل الالهى المودع فيه، أو بتحقيق كمال الأمر الالهى المعنى بإيجاده وتأنيسه.(١)

ومن الغريب أن يضع ابن عربى مرتبة الإنسان الإنسان فوق مرتبة الإنسان الكامل، بل هو يصف الإنسان المؤنس بأنه أكمل نشأة ظهرت فى الموجودات، لأن الإنسان الكامل هو الذى وجد على الصورة يقصد الصورة الإنسانية – لا الإنسان الحيوان(٢).

وفى كتابه (عقلة المستوفز) يذكر ابن عربى، أن الإنسان بصورته الإنسانية هو الذى يصلح ان يطلق عليه انساناً كاملاً، وهو المعنى بالخلافة التى تصح للإنسان الحيوان، ومما يشير هنا إلى أن «ابن عربى» لم يكن يقصد مجرد الصورة الذهنية المثالية للانسان أنه أشار إلى الإنسان فى أفراده من الرجال والنساء، فجعل هذا المعنى بحثا عن إنسان يتصف بكل صفات الإنسانية الكاملة لقوله «وبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على

---

(١) فى التصوف الاسلامى وتاريخه، ص ١٤٧، وفى الهامش يفسر الزمخشرى الأمر بالوحى والكلام ويذكر معانى ثلاثة لكلمة الروح، الأول خلق روحى عظيم أعظم من الملك، والثانى جبريل والثالث القرآن، وينطبق المعنى الأول على محمد عليه السلام.

R.A. Nicholson, studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921

(٢) سورة آل عمران ، آية ٣٢.

الكمال، وما كل إنسان خليفة، فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا وليس المخصوص لها أيضا الذكورية فقط فكلامنا إذن فى صورة الكامل من الرجال والنساء» كما يذكر استاذى الدكتور إبراهيم ياسين»(١)

وتعد إشارة ابن عربى إلى أن مصطلح التأنيس ينطبق على الأفراد من النساء كما هو الحال بالنسبة للرجال تأكيداً على حقيقة أن التأنيس مرتبة ليست خاصة بجنس دون آخر، وإنما هى حقيقة الإنسان باعتباره إنساناً متحققاً فى أفراده من النساء والرجال.

ومصطلح التأنيس «هو ترجمة المظهر المحمدي، وترجمة أحواله وأخلاقه وبيان طرق ظهوره بوصف الكمال، وترجمة أحوال متابعيه وأخلاقهم وطرق وصول كل منهم إلى كماله المختص به» كما يذكر محمد بن حمزه الفنارى(٢)

يقول أستاذنا الدكتور إبراهيم ياسين ويظهر مصطلح التأنيس عند «ابن عربى» فى كتاب المرحوم الدكتور ابو العلا عفيفى بعدة معان منها على سبيل المثال The human Aspect الجانب الإنسانى فى الإنسان، وفى رأيى فهو معنى لا ينطبق تمام الإنطباق على الإنسان المؤنس.

---

(١) المطاع - يقصد الغزالى بالمطاع موجودا لا هو بالله ولا بالعالم بل واسطة بينهما تعمل الارادة الالهية عملها عن طريقه والمطاع كلمة وردت فى القرآن الكريم فى قوله جل شأنه «مطاع ثم أمين» سورة التكوير، آية ٢٠.
ابو العلا عفيفى، نظريات الاسلاميين فى الكلمة، بحث منشور فى مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، سنة ١٩٣٤م، المجلد الثانى، ص ٤٤.

(٢) إبراهيم ياسين (الاستاذ الدكتور)، مدخل إلى التصوف الفلسفى، طبعة ٢٠٠٢، جامعة المنصورة، ص ١٥٣.
راجع محيى الدين بن عربي، الفتوحات المكية، حـ ٣، ص ٤٣٧، والمعجم الصوفى «مادة انسان، وإنسان حيوانى».

ويظهر ايضا بمعنى الخليفة The vice gerent of God ويشير إليه أيضا بمعنى الإنسان الكامل The perfect Man(١)

وهذه المعانى فيها كثير من الخلط وعدم الوضوح ذلك أننا لاحظنا أن ابن عربى وتلاميذه يضعون مرتبة التأنيس فوق مرتبة الكمال، ولا يكون الكامل خليفة الله فى الأرض إلا إذا وصل إلى مرتبة التأنيس.

وقد تكون معان من أمثال حقيقة الحقائق The Reality of the Realities، والإنسان الكبير The Greot man ، والحقيقة المحمدية أقرب إلى معنى التأنيس وأدق وصفا للمرتبة التى يصلها، والصفات التي يتصف بها والأفراد الذين يحققون فيهم مرتبة تأنيسهم(٢).

ويذكر محمد بن حمزة الفنارى أن الصورة الإنسانية نسخة مستحصلة من الحضرة الالهية المشتملة على جميع الممكنات فيعبر عنه بمصطلح «نسخة الحضرة الإلهية»(٣)

وحقيقة الإنسان وكونه إنساناً بالفعل تعين الوجود من حيث هو إنسان جامع بين الخصوصية الباطنة والحضور الظاهر والجمع بينهما - وهذا الجمع هو السبب المباشر فى النشأة الجامعة بين أحكاميّ نسبة البطون والظهور»(٤).

---

(١) الفتوحات المكية، هـ ٢ ، ص ٢٥٧.

(٢) مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ١٥٤، والفتوحات المكية هـ ٢ ، ص ٢٥٧.

(٣) مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، الورقة ٢٣٧ الصفحخة (أ).

* الفنارى هو محمد ابن حمزة الملقب بالفنارى نسبة إلى فنارة وهو من الشيوخ المتعمقين فى التصوف الفلسفى، تتلمذ على مؤلفات صدر الدين القونوى المتوفى سنة ٦٧٣ هـ، راجع المدخل إلي التصوف الفلسفى، ص ٧٤.

(٤) إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، نشر دار المعارف، مصر، ١٩٩٣، مادة التأنيس.

ويحدثنا الفنارى عن مقام «المطلع» الذى يصل إلى مقام الإطلاع، ثم يجاوزه إلى مقام ما بعد «المطلع» وهو المقام الذى اختص به الله جل شأنه صفوة عباده من الأنبياء الذين أطلعهم على ماشاء من حقائق صفاته وأسرار أحكام وجوده.

والفنارى يضع الإنسان الكامل فى مرتبة المطلع، أما الإنسان الحقيقى الواصل إلى مرتبة تأنيسه فهو فى مقام ما بعد المطلع(١).

وهكذا لا يجعل الفنارى «الكامل» أكمل المراتب، فلا نهاية عنده لمراتب الكمال ومراتب الأكملية، كما لا نهاية للمعلومات والمقدورات(٢).

كما يعبر القونوى والفنارى عن مقام الإنسان الحقيقى بأنه الإنسان الواصل إلى مرتبة «العقل الأول» ويأخذ من الله بلا واسطة بحكم وجوبه، فيحل مقام الإنسانية الحقيقية التى فوق الخلافة الكبرى»(٣)

وهكذا يتسع مصطلح الإنسان المؤنس ليشمل الإنسان المخلوق من طين، ومن حمأ مسنون، ومن نطفة من ماء مهين.

وكذلك يشمل هذا المصطلح إعتبار الإنسان المؤنس هو الإنسان المطلق الكلى وخليفة الله فى الأرض، والقطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود، وهو الإنسان فوق الكامل، والإنسان الواصل إلى مقام ما بعد المطلع، والمتخطى لمقام الكمال.

---

(١) راجع دلالات المصطلح، مادة التأنيس

See: Afifi, Abu Al Ela - The Mystical philosophy of Muhydin ibnul Arabi, Cambridge, 1941, p. 77, 78.

(٢) مصباح الأنس، ورقة ٢١٠ ص أ (٣) نفس المرجع، ورقة ٢٦١ ص ب.

وهو الإنسان الفاضل، والحقيقة المحمدية، وحقيقة الحقائق، والإنسان الكونى الكبير، ومراتبه موجوده فى أفراده من الأنبياء منذ آدم وحتى محمد عليهما جميعا السلام، وهو الإنسان المطلق، والإنسان الأكبر، والقابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها. «عند إبن عربى»(١) و «الطباع التام» عند السهروردى وسوف ترد هذه المصطلحات لتوضح الأبعاد المختلفة لنظرية التأنيس فى الفصول التالية:

٧ - مصطلحات ساهمت فى بناء نظرية التأنيس:

لا يمكن الحديث عن نظرية متكاملة فى تأنيس الإنسان إلا من خلال المرادفات التى قدمناها للدلالة على الإنسان الواصل إلى مرتبة تأنيسه، أو للوصول إلى حقيقة الإنسان فى العين العلمية الالهية.

ولأن القونوى تلميذ «ابن عربى» وربيبه يضع الإنسان فى المرتبة الجامعة بين العلم والعين، لذلك كان عليه ان يستخدم العديد من المصطلحات التى استخدمها استاذه الشيخ الاكبر لبناء هذه النظرية، ومن هذه المصطلحات التى نرى ضرورة الكشف عن دلالتها.

«الأمر الالهى» وهو مصطلح يطلقه الصوفيه على ثلاثة أنواع من الأوامر الالهية منها «أمر التكوين» أو الأمر التكوينى، بمعنى الأمر الإلهى عندما يكون مشيئة، وأمر تكليفى عندما يكون إرادة، ويعبرعنهما بالأمر المحض والأمر الجلى.

---

(١) نفس المرجع، ورقة ١٣، ص ب

وأمر التكوين بإعتباره مشيئة يتعلق بمصطلح آخرعند «صدر الدين القونوى» هو «التأثير الإيجادى» الذى يعنى بابراز المعلومات من العالم الغيبى إلى العالم العينى على المقتضى العلمى»(١).

وأما «أمر الايجاد» فهو الأمر الذى يعنى بابراز المعلومات من العالم الغيبي إلى العالم العينى على المقتضى العلمى وهو مرادف التأثير الايجادى، وهو الأمر المغنى بإيجاد إنسان» وله إتجاه هابط من حضرة الثبوت إلى حضرة الوجوب، وآخر صاعد من حضرة الوجود إلى حضرة الثبوت ليتحقق بمرتبة الأكملية(٢).

وأما استخدام الصوفية لمصطلح التجلي فهو للإشارة إلى ثلاث تجليات:

أولاً : تجلى الذات لنفسها » أو لذاتها فى حضرة الأحدية وهى الحضرة التى لا نعت فيها ولا رسم إذ الذات هى الوجود الحق المحض.

وأما «التجلي الثانى» فهو الذى تظهر به أعيان الممكنات الثابتة التى هى شئون الذات، وهى اليقين الأول بصفة العالمية والقابلية.

وأما التجلى الثالث فهو «التجلى الشهودى» الذي يمثل ظهور الحق بصور أسمائه فى الكون.

ويتحدث «الشيخ الأكبر» عن التجلي الوجودى والذى يعنى أن الله يتجلي فى الاشياء من حيث الاسم الظاهر فيمنحها الوجود(٣).

---

(١) نفس المرجع السابق، ورقة ١١، ص ب
راجع مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ٧٤.
(٢) مصباح الأنس، ص ٢٦ ص أ
(٣) مخطوطة رقم ٤٢٩١، تصوف بدار الكتب المصرية، ص ١٢٣، ١٢٤.

وأما مصطلح «الارتسام» فيأتى عند القونوى ليساهم فى بناء نظرية فى الخلق من لا معدوم ولا موجود، وهو يشير إلى «شيئية الثبوت» التى تعنى ثبوت الشئ فى علم العالم أزلا. وهو صورة معلومية كل شيئ فى علم الحق أزلا وأبداً على وتيره واحدة.(١).

وأما مصطلح «السفر» فهو وصف لقلب الإنسان عندما يأخذ فى التوجه إلى الله، والمقصود بالسفر، سفر السالك بالقلب إلى المنزل الأغر حيث يحظى بالتجلى، الذاتى الحقيقى الذى به تظهر شيئيته.

والتوجه هو المصطلح الذى يشير إلى توجه المسافر بعين البصيره إلى الله، ناظر إليه متلهف للوصول إلى أعقاب القرب منه.

وللسفر مراتب أربعة تمثل عروج المسافر فى رحلة التوجه إلى الله، والمرتبة الأولى، هى المتعلقة بالمجاهدة والذكر والتخلص من الوجود الاضافى المتوهم، وأما المرحلة الثانية، فهى مرحلة السير بالحق إلى الحق، والمرحلة الثالثة، فهى فراغ المسافر من وجوده بالعرض ووجوده بالماهية معا، والتحقق بالوجود الحقيقى فى العين العلمية، وأما السفر الرابع فهو البقاء بعد الفناء وهو شهود المسافر تجلي الحق بالاسماء والصفات(٢).

وأما مصطلح «الشيئية» فيأتى ليعبر عن انتقال الأشياء من الصورة العلمية العدمية، إلى الوجود فى عين العلم ليحتل انتقال الوجود من معلوم

(١) نص دعوة «الطباع التام» الوارد فى كتاب الإنسانية، دار القلم، بيروت، ١٩٨٢، الوجوديه، ص ٣٨.

(٢) دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، إشارات فلسفية فى كلمات صوفية، مادة أمر إلهى.
راجع صدر الدين القونوى، النفحات الالهية، فى خطبه رقم ١/٦/٥٤٦٨ب مكتبة قونية التركية، المقدمة

معدوم إلى معلوم موجود لقول القونوى، «شيئية الثبوت عبارة عن صورة معلومية كل شئ فى علم الحق أزلا وأبدا» على وتيره واحدة، اما شيئية الوجود فكون الشئ موجود بعينه عند نفسه وغيره»(١).

ويوضح ابن عربى هذه الفكرة بقوله «فالفكر يقول فى بدء الخلق ما ثم شئ، ثم ظهر شئ لا من شئ - بل ثم شئ فصار كونا وكان غيبا فصار عينا»(٢).

والشيئية تطابق «العين» من حيث إطلاقها على الماهية حال ثبوتها وقبل اتصافها «بالجعل» أى الوجود، ونطلق شيئة الوجود على «العين» بعد إتصافها بالوجود، ولا نقول بعد تحققها فى المكان والزمان(٣).

وقد استخدمت هذه المصطلحات المتداخلة لتبين رحلة الوجود العلمى فى «العين» والوجود المعدوم فى المشيئة ذهابا وعودة صعوداً وهبوطاً للأمر الالهى القاضى بوجود إنسان يتخطى المراتب ليصل إلى حقيقته فى العين وليحقق مرتبة تأنيسه.

وأما حديث القونوى عن «العبودية» فإشارة إلى العبد الكامل الجامع لكل الصفات الربوبية الظاهر بصورة الحق، وهو مجموع الحق الذى صار له الحق سمعا وبصراً ولساناً(٤)، فيدعو بألسنة العالمين، ويكون عبدا مستجاب الدعاء.

---

(١) دلالات المصطلح، ص ١٦ مادة أمر ايجاد.
(٢) دلالات المصطلح، مادة تجلى، ص ٢٧، ٢٨.
راجع صدر الدين القونوى، لطائف الاعلام ص ٨٤، ٤٨ والنفحات الالهية، الورقة الاولى.
(٣) دلالات المصطلح، مادة إرتسام، ص ٥٧، ٥٨.
(٤) راجع دلالات المصطلح، ص ٧٤، ٧٥.

وأما الإنسان باعتباره كلمة فهو المظهر الخارجى لكلمة التكوين، وهو التعين الأول، وحقيقة الحقائق «والهباء» أو صورة الحق أو ظل الله، أو الحقيقة المحمدية وإنسان عين الحق، والشفيع، والإمام، أو القطب والبرزخ بين الله والعالم.

وقد ساهمت هذه المصطلحات وغيرها فى بناء نظرية الإنسان الصوفية باعتباره قمة التطور الروحى والوجودى.

وفى الفصول التالية سوف نتناول هذه المصطلحات فى إطار البناء النظرى لنظرية الإنسان فى الفكر الصوفى المتفلسف.

الفصل الثانى

صفات الانسان في مرتبة تأنيسة

الفصل الثانى

صفات الانسان فى مرتبة تأنيسه

تمهيد :

يتعرض الباحث فى هذا الفصل لصفات الانسان كما وردت فى القرآن الكريم وكما وردت عند فلاسفة الصوفيه من أمثال ابن عربى، وصدر الدين القونوى، ومحمد بن حمزة الفنارى، وسوف نتأمل رصد القرآن لعملية خلق الانسان من طين، أو من صلصال كالفخار، واستخلافه فى الأرض، فإذا هو خصيم مبين، وإذا هو مفسد يسفك الدماء ويجاوز الكفر والجهل والظلم، ثم كيف إنه فى محاولة دائمة للتطهر مما لحق به فى رحلة نزوله إلى الأرض والعوده إلى أصله المودع فى العلم الالهى الأزلى، وسوف يدعونا هذا للبحث عن كيفية فهم المتكلمين والفلاسفة لحقيقة الانسان.

وسوف نكتشف تنوع المصطلحات التي عبر بها المفكرون عن هذه النظرية الخاصة بعودة الانسان إلى حقيقة إنسانيته.

ونعرض فى هذا الفصل لنظرية إخوان الصفا فى الانسان الفاضل والأفضل الذى يتلقى الفيض والتأييد من العقل الكلي، وهذا الانسان عندهم هو رأس كل زمان وأفضل الناطقين فيه والمخبر بالحكمة وقد يكون نبيا أو صاحب شريعة، ويطلق إخوان الصفا على الإنسان الفاضل مصطلح «الإنسان المطلق» الذى يستمر فى الكون فى الأئمة والأقطاب إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

كما نعرض لفكرة «الطباع التام» أو روحانية الفيلسوف التى هى متصلة بنجمه المدبر الذى يفتح له مغاليق الحكمة، وهى الفكرة التى نسبها

الدكتور عبدالرحمن بدوى إلى أرسطو. وهو «طباع روحانى» ملازم لكل صورة إنسانية أو حكيم يؤيده ويلهمه الصواب وهو يتلقى القوة من ملك عادل رفيع يتصل بملكه العالى فى مكانه.

وسوف نعرض لكيفية تحقيق مراتب الكمال والوصول إلى الانسانية الحقيقية أو مرتبة التأنيس وصولا إلى مرتبة الأكملية كما حددها ابن عربى وتلميذه صدر الدين القونوى. وسوف يتضح لنا ان «ابن عربى» يرى الانسان أكمل نشأة ظهرت فى الوجود لا الإنسان الحيوان، لأن الانسان الحيوان من جملة الحشرات إلا أنه إذا حقق كماله فهو الخليفة، ويرى ابن عربى أن التشابه بين إنسان وإنسان لا يعنى المثلية فقد يكون إنسان فى مرتبة الحيوان وآخر فى مرتبة الإنسانية.

وسوف يكشف هذا الفصل أيضاً عن منازل الأكملية التى يجب على الانسان أن يجتازها للوصول إلى مرتبة الانسانية الحقيقية. ثم يحاول الباحث استظهار المقصود من الإنسان الحقيقى المؤنس كما ورد فى كتابات صدر الدين القونوى، والانسان الواصل إلى مرتبة الإطلاع أو المطلع الذى يمر بمراحل من التطهر تكشف عن طهارة الأصل والمنبع وشرف الغاية والمنتهى.

ومن خلال ما كتبه هؤلاء الصوفيه العظام سوف يحاول الباحث إعادة اكتشاف الانسان فى تطوره الروحى حتى بلوغه أقصى درجات الكمال وليحقق فى نفسه صورة الانسانية الكاملة.

أولاً : خلق الانسان فى القرآن الكريم:

سبق وقدمنا المفهوم الاسلامى للإنسان، ونستمر فى هذا الفصل فى البحث عن كيفية خلقه وصفاته كما وردت فى عديد من آيات القرآن الكريم.

فهو يشير فى سورة الحجر إلى خلق الانسان من صلصال لقوله جل شأنه: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (١)

وقوله جل شأنه مشيراً إلى حقاره أصل الانسان خَلَقَ الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ﴿١٤﴾ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ (٢)

ويتأكد خلق الانسان من تلك المادة المتواضعة فى قوله: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ (٣)

وقوله :-وإذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من طين (٤)

خَلَقَ الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ(٥)

«خلق الانسان من علق» (٦)

ثم أن القرآن الكريم راح يفصل صفات الانسان فيصفه بالجهل، والضعف، والظلم، والبخل، والكفر، وكثرة الجدل، واليأس والقنوط.

فيقول جل شأنه: «قتل الانسان ما أكفره»

« وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا »(٧)

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ (٨)

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا (٩)

---

(١) سورة الحجر : آية ٢٦
(٢) سورة الرحمن : آية ١٤ ، ١٥.
(٣) سورة الروم : آية ٢٠
(٤) سورة البقرة : آية ٣١.
(٥) سورة النحل، اية ٤
(٦) سورة العلق، اية ٢
(٧) سورة الاحزاب، الآية ٧٢
(٨) سورة البقرة، آية ٣٠
(٩) سورة المؤمنون، آية ١١٥

وَكَانَ الإِنسَانُ قَتُوراً (١)

خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ (٢)

وَكَانَ الإِنسَانُ كَفُوراً (٣)

وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً (٤)

وأما الحكمة الإلهية من خلق الانسان، والمنزلة التى بلغها فى الكون فإنها تتعلق بالعبادة وعمارة الارض ليكون فى حال العبادة كالملائكة وفى حال استحكام الشهوات والغرائز كالبهائم، وقد استحق الانسان خلافة الله فى الأرض بهذه الصفات لقوله جل شانه: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ (٥)

وقد أبان الرسول صلى الله عليه وسلم فى أحاديثه كيفية خلق الانسان وتنوع الأجناس على الأرض. وإختلاف صفات الناس فى قوله: «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض، جاء منهم الأحمر والأبيض والأسود، وبين ذلك، والسهل والحسن و الخبيث والطيب وبين ذلك»(٦)

وقد سبق وتعرضنا لبعض صفات الانسان كما وردت فى القرآن الكريم عند النبع التاريخى لحقيقة الانسان

---

(١) سورة الاسراء: آية ١٠٠

(٢) سورة الأنبياء ، آية ٣٧

(٣) سورة الاسراء ، آية ٦٧

(٤) سورة الكهف، آية ٥٤

(٥) سورة البقرة، الآيات ٣٠ ، ٣١.

(٦) جلال الدين السيوطى، الجامع الصغير فى أحاديث البشير والنذير، طبعة القاهرة، حـ ١١، فصل الألف، ص ٧٠.

ثانياً: الانسان فى فكر المتكلمين:

ينظر معظم المتكلمين والفلاسفة إلى الانسان على أنه مكون من نفس وجسد. وقد قال بعضهم إن الانسان هو هيكله المحسوس، وذكر آخرون أنه هو الروح وهو جوهر مركب من بخارية الأخلاط ولطيفها، ومسكن الأعضاء الرئيسية - التى هى القلب والدماغ والكبد.. الخ وبعضهم قال هو المزاج المعتدل الانسانى.. وقال آخرون هو العرض المسمي بالحياة.

وذكر بعض الحكماء أنه جوهر غير جسمانى لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسية»(١)

وقالت فرق المشبهة عن الانسان أنه على صورة الرحمن لأن الله، خلق آدم على صورته. وقال جماعة منهم إن معبوده على صورة الانسان فى أعضائه وأنه يفنى كله إلا وجهه»(٢)

ثالثاً: الانسان عند الفلاسفة:

يذهب الفلاسفة المسلمون إلى التميز بين جانبين فى الانسان أحدهما المتعلق بالنفس والجسد، والآخر متعلق بقوة قدسيه سامية. وأحدها مشكل مصور متحرك وساكن والاخر متباين وجامع بين عالمين هما عالم الأمر وعالم الخلق. أو هو حق وخلق فى آن واحد.

فالفارابى مثلا يرى أن حقيقة الانسان تكمن فى أنه مكون من صورة ومادة، فيقول عنه أنه مركب من جوهرين أحدهما متحرك ساكن متميز غير

---

(١) راجع، القاضى عبدالنبى، دستور العلماء حـ ١، ص ١٩٨، ١٩٩ (الألف والنون).
راجع أيضا نصير الدين الطوسى، فى تلخيص المحصل ب ٤٦٥.
(٢) البغدادى، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديد، طبعة ١٩٨٢، ص ٢١٤.

منقسم، والثانى متباين للأول.. يناله العقل ويعرض عنه الوهم، فقد جمع بين عالم الخلق وعالم الأمر.. لأن روحك من خلق ربك»(١)

ويرى إبن سينا أن هناك جواهر عقلية قدسية، يطلق عليها القوة الشريفة القدسية تتحقق للإنسان من خلال ثلاث شروط منها:

١ - الصفاء وتألق الذهن

٢ - ملكة التخيل.

٣ - قوة إخضاع المادة الخارجية لخدمة هذا الشخص وطاعته كما تطيع أجسام الناس أوامرهم.

وبتحقق هذه الشروط تجد درجة النبوة ويكتسب النبى العقل القدسى الذى يتلقى العلوم فجأة وبدون أى تعليم بشرى سابق من العقل الفعال(٢).

رابعاً : حقيقة الانسان المطلق فى فكر إخوان الصفا

يكشف الفصل الأول عن جانب هام فى فكر إخوان الصفا فيما يتعلق بنظريتهم فى الانسان المطلق، والنفس الكلية، والانسان الخليفة.

ولا بد ان القارئ سوف يكتشف أن مصطلح «الانسان المطلق» هو مصطلح يحاول من خلاله جماعة إخوان الصفا تحديد صفات الانسان الكونى، والنفس الكلية السارية فى الكون.

ولا شك أن جل كتابات هذه الجماعة تتكلم عن الصورة الانسانية التي هى خليفة الله فى الأرض، وان هذه الصورة تظهر فى صورة الاشخاص

---

(١) راجع الفارابى، فصوص الحكم، ص ٦٢/٧٠

(٢) الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، ص ٢٤٣، نقلا عن اشارات ابن سينا طبعة القاهرة ١٣٢٥هـ، الجزء الأول، ص ١٥٣، ١٥٦ والجزء الثانى ص ٩٩.

الزمانيين الذى يمكن أن يتصف الواحد منهم بأنه خليفة الزمان، والانسان الفاضل الذى يلقى من أمره ما يكون باصلاح أهل الزمان، وأنه هو المستخلف لذلك الخص الذى يقوم فى العالم بأمر الله – وأن يكون وجهه ولسانه وترجمانه.. وهو رأس زمان العالم وأفضل الناطقين فيه والمخبر بالحكمة، وهو قد يكون نبياً أو صاحب شريعة – ومن يتلوه منه على أهل شريعته وأصحاب دعوته.. ثم تكون الأمة كلها جسماً واحداً.. والنبى رأسه وخليفته فيهم قلبه»(١)

وهكذا يفسح إخوان الصفا المجال للقول بوسيط يتوسط بين الآمرين والمأمورين، أو بين النفس الكلية وأنفس الناس، وهذا الوسيط هو خليفة الخليفة، وكأنهم يرددون فكرة الفاضل والأفضل.

والأفضل هو الذى يتلقى الفيض والتأييد من العقل الكلى عن البارى بوجه روحانى ويوصله – فى الفاضل – بوجه جسمانى.

ولا تخلو الأرض فى نظر إخوان الصفا من وجود النفس الجزئية (الفاضل) التى تظهر فيه صورة الانسانية الكلية، وصورة النفس الكلية الفلكية، ومعنى ذلك عندهم أن هناك ضرورة لوجود إمام حى قائم فى كل عصر وزمان، وأن هذا الإمام «الفاضل» مستمر فى أشخاص الأئمة، أو الأقطاب إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، يقول الاخوان «وأن السالف يقوم مقامه من يخلفه ويحفظ صورته ويرث منزلته، ويستحق مرتبته، لئلا تنقطع آثاره وتنسى أخباره، ويعدمه موضعه اللائق به ومكانه المعروف به،

---

(١) رسائل إخوان الصفا، طبعة القاهرة، ١٩٢٨م، وطبعة بيروت ١٩٥٧، الرسالة الجامعة، الجزء الأول، ص ٣٩٠. وكذلك ص ٦٣٥، ٦٣٨ – والجزء الرابع ص ٢٠٤.

ليكون كل مكان مملوءاً مما يجانسه بالقوة الموجودة فيه وبه، كالماء لا يخلو من سكانه إذا كان في مكانه والهواء لا يخلو من حيوانه ما دام في كيانه»(١)

وتشوب هذه الآراء كثير من المفاسد التى رأى الباحث أن من واجبه الإشارة إليها ومنها فكرة الوساطة التى لا يجوز التخلى عنها عند إخوان الصفا كى يتمكن الله من إيصال الوحى إلى الأرض - فهم يقولون كما قدمنا «أن له فى كل زمان ومكان شخصاً فاضلاً، وأن السالف يقوم مقامه من يخلفه، وأن الأرض لا تخلو من إمام حرّ، وان حجة الله على خلقه لا تنقطع وان فيض روحه وكلمته لا يتوقف بل يذهبون إلى ما هو أبعد من هذا فيقولون «أن الفاصل هو وجه الله فى العالم السفلى كما أن العقل الكلى هو وجه الله فى العالم العلوى»(٢).

وهذا يعنى أن الرسل والأنبياء لا يتلقون الوحى من الله بل من الصورة الانسانية التى هى رئيس الملائكة الموكلين بين آدم وذريته - والنتيجة الحتمية لهذا أن الله لا يباشر العالم ولا يعنى به، ولا يتعلق علمه بالجزئيات، وهذه أمور إستحق عليها الفلاسفة التكفير من جانب الامام أبو حامد الغزالى فى «تهافت الفلاسفة».

والواقع أننا هنا بصدد أفكار متناقضة لأن الاخوان يتحدثون عن انسان لا زمانى مطلق وإنسان زمانى موجود فى أشخاص البشر، وإنسان واسطة بين الانسان الكلي وبين العالم السفلى» وهو يعنى أيضا أنهم لا يتحدثون عن إنسان واحد أو فاضل واحد، وإنما هم يقدمون سلسلة من

(١) الرسالة الجامعة، جـ ١ ، ص ٤٠١.
(٢) راجع الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، ص ٢٣٨، ٢٣٩، والرسالة الجامعة، جـ ٢، ٤٠١، ٤٢٧.

الصور الانسانية تبدو بالصورة المطلقة اللازمانية واللامكانية، إلى الصورة المستخلفة الواسطة بين العالمين العلوى والسفلى وهى صورة رئيس الملائكة على نحو ما ورد فى رسائلهم ثم الصورة الجزئية المتمثلة فى صورة «الفاضل» من الأنبياء والرسل وعباد الله الصالحين.

وفلسفة الانسان المطلق علي هذا النحو تبدأ من نظرة إخوان الصفا إلي الكون وصدور الموجودات طبقا لنظريتهم في الفيض عن البارى، فالعالم عندهم «جسم واحد متهيئ لقبول الفيض من باريه سبحانه وان كلمة الله تعالى متصلة به، تمده بالافاضة ليتم ويبقى فى الوجود، وأن أدى فيضها إلى اتحادها بالمبدع الاول وهو العقل الفعال، ثم بواسطته إلى النفس الكلية وهى العقل المنفعل، ثم بواسطة النفس الكلية إلى الهيولى الأولى، ثم بواسطة الهيولى الأولى إلى الجسم المطلق ثم تنبت فى العالم بأسره»(١).

ولعلنا نلاحظ هنا سلسلة الوسائط بين الله والعالم، وهى محاولة مبكرة لرسم ما يعرف عند ابن عربى بشجرة الكون، أو مراتب الوجود، أو سلسلة العقول، وقد تكون هذه النظرية مقدمة حقيقية لفكرة «الانسان المؤنس»(٢) أو الواصل إلى مرتبة تأنيسه كما جاء عند ابن عربى وكما رصدها أستاذنا الاستاذ الدكتور ابراهيم ياسين.

إلا أننى واجد فيها رائحة فكرة التجسد فى الأئمة والتى جاءت عند غلاة الشيعة الذين تحدثوا عند تجسد الألوهية فى على بن أبى طالب والأئمة من بعده – ورأوا فيهم صوراً وأشكالاً يتجسد فيها الجوهر الإلهى»(٣).

(١) الرسالة الجامعة، حـ ١ ، ص ٦٣٥، ٦٣٦.

(٢) المدخل إلى التصوف الفلسفى، نظرية التأنيس.

(٣) الشهرستانى، الملل والنحل، القاهرة، ١٩٦٧، حـ ١ ص ١٥٢، ١٥٣، ورسائل الإخوان، الرسالة الجامعة، حـ ١ ص ٦١٠، ٦١٣.

ومما يلفت انتباه الباحث أن العلامة المرحوم عبد الرحمن بدوى(١) كان قد أشار إلى نص مخطوط ينسب إلى أرسطو، يرى أنه أوضح فيه فكرة سالفة على فكرة الانسان المطلق وهى فكرة «الطباع التام» الذى هو ملتمس الحكم وأصله وفرعه، وسيد الأصل.. وبه تستدرك الحكمة، وهو أصل الحكمة ومفتاحها.

ولما سئل صاحب المخطوطة المشار إليهاعن الطباع التام.. ما الطباع التام، قال روحانيه الفيلسوف التى هى متصلة بنجمه ومدبره، فتفتح مغاليق الحكمة وتعلمه ما استشكل عليه وتوحى إليه بصوابها، وتلهمه مفاتيح أبوابها فى النوم واليقظة.

والطباع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم الناصح الذي يعلم الصبى الكلمة بعد الكلمة، فكلما أحكم بابا من العلم أدخله فى باب آخر، ولن يخاف ذلك الصبى النقص فى علمه ما دام ذلك العلم باقيا، لأنه يكشف له عما اشتبه، ويعلمه ما أشكل، ويبتدؤه من العلم بما لا يزل عنه فهكذا الطباع التام للفيلسوف.(٢)

وهكذا تبدو نظرية الطباع العام كنظرية المعلم الذى يستقى العلم من مصدر لا يفنى وبه يعلم الفيلسوف، ويكشف له عن غموض ما استشكل عليه، لأن علمه من مصدر يقينى، وهو لا يخاف على علمه ان يفنى لأنه علم من مصدر باق على الدوام.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى، الانسانية والوجودية فى الفكر العربى، دار القلم، بيروت، ١٩٨٢، ص ٣٥، ٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

ومن الغريب أن هذا النص يتحدث عن طباع روحانى ملازم لكل صورة انسانية، أو حكيم يؤيده ويلهمه الصواب وعليه وأعلى منه قوة عالية رفيعه هى قوة الملك المتصل بنجم ملكه – وكأننا بصدد نظرية فى الانسان المطلق والانسان الفاضل، والانسان الأفضل المتصل بمصدر العلم والتى ظهرت فى فكر إخوان الصفا بشكل يتفق مع كونهم مسلمون.

يقول النص علي لسان هرمس «لما – أردت استخراج علم العلل الحقيقية وكيفيتها وقعت على سرب مملوء ظلمة ورياحا، فلم أبصر فيه شيئاً لظلمته. ولم يضئ لى فيه سراج لكثرة رياحه، فأتانى آت فى منامى بأحسن صورة فقال لى، خذ نوراً فضعه فى زجاجة نقيه من الأرياح وتنير لك الطريق، وأدخل الى السرب وأحفر وسطه واستخرج منه تمثالا بالطلسم معمولا، فإنك إذا استخرجت ذلك التمثال ذهب رياح السرب وأضاء لك، ثم احتفر فى أربعة أركانه، واستخرج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدو الأشياء وكيفيتها، قلت له ومن أنت؟ قال طباعك التام، فإن أردت أن ترانى فادعنى باسمى، قلت وما الاسم الذى أدعوك به؟

ويذكر ناقل النص «البروفسور عبد الرحمن بدوى» أنه يلى ذلك الاسم الروحانى – كما يذكر علي لسان أرسطو طاليس «أن لكل واحد من الحكماء قوة تأييد من الروحانية تقويه وتلهمه وتضع له مغاليق أبواب الحكمة، ولكل ملك قوة وتأييد من «ملك» عال رفيع يتصل وصله بنجم ملكه العالى فى مكانه»(١).

(١) المرجع السابق، ص ٣٧.

ونحن نلاحظ أن هذا النص ليس بالضرورة من النصوص الأرسطية ذلك أنه يميل بشكل رمزى إلى تصور قوة علوية تنير ظلام النفوس وتضئ سروج كثيرة تكشف ستر الظلام الحالك وتظهر عن سرائر الخليقة وعلومهم وعلمهم بما يريدون أن يعلموه ويعلق الدكتور بدوى على ذلك بقوله وأهمية هذا النص أنه يصل الحكيم بقوه علويه بطريق مباشر، تستبعد معه وساطة الأنبياء لأن دور هذه الروحانيات من الحكماء هو نفس الدور الذى يقوم به جبرائيل ومن إليه من الملائكة مع الانبياء، فإذا أضفنا إلى هذا الطباع التام قوة طبيعية خالصة، وما هى إلا بمثابة النموذج الأعلى للإنسان، أو هى فكرة الانسان الأول نفسه – على النحو الذى ظهر فى كتب القباله القديمة – وتبين لنا أن الجانب الخارق قد استبعد وصار الحكيم نفسه هو صاحب هذه القوة بطريقة طبيعية.. وهذا يفضى إلى نزعة طبيعية واضحة ونزعة إنسانية خالصة... ولهذا فإن هذا الطباع التام ما هو الا رمز تجسيدى لقوة الانسان المبدعة فى أعلى درجات إمكانها(١).

وهى نظرية فى النموذج الأعلى للانسان الواصل بين نظامين نظام طبيعى ونظام إلهى، ومقدمة لنظرية التأنيس فى الفكر الصوفى الاسلامى.

خامساً : بين الكمال والتأنيس عند ابن عربى المتوفى «٦٣٨هـ»

لما كان الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى فى فتوحاته قد أشار إلى حقيقة الانسان، وفكرته التى تدور حول كيفية الوصول إلى مرتبة التأنيس بطريقة تميز بين نظريتيه فى الكمال والتأنيس، نراه يحدد هذه الفوارق بوضوح فى كتابه الفتوحات المكية، فيرى ان الانسان الكامل أكمل نشأة

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٨، ٣٩.

ظهرت فى الوجود، لأنه يمثل الصورة الظاهرة التى هى جمع حقائق العالم، والانسان الكامل هو الذى أضاف إلى جمعه حقائق الحق التى بها صحت الخلافة»(١)

والكمال المنشود هنا هو تحقيق جمعه مع حقيقة الحقائق التى هى للحق من جانب وللخلق من جانب، ويعتقد «ابن عربى» أن حقيقة الحقائق ظاهرة فى أعلى صورها فى الانسان الكامل، الذى تحققت بواسطته الغاية من الخلق»(٢).

ويطلعنا الاستاذ الدكتور ابراهيم ياسين على الجانب الروحي فى فكرة الانسان عندما يجب ان نطلق عليه مصطلح الانسانية متحرراً من مراتبه الحيوانية، متفوقا على مراتب الكمال صاعداً إلى مراتب الأكملية فيقول إن الشيخ الأكبر إبن عربى يذكر فى كتابه «عقله المستوفى» ان الانسان بصورته الانسانية هو الذى يصح أن نطلق عليه إنساناً كاملاً، وهو المعنى بالخلافة التى لا تصح للانسان الحيوان، وهو بهذا لم يقصد مجرد الصورة الذهنية المثالية للإنسان إنما يشير إلى الانسان فى أفراده من الرجال والنساء. فجعل من هذا المعنى بحثاعن إنسان يتصف بكل صفات الانسانية الكاملة لقوله «وبالانسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال، وما كل إنسان خليفة فإن الانسان الحيوان ليس بخليفة عندنا وهو يحدد رتبة الانسان الحيوان من الانسان الكامل رتبة خلق النسناس من الانسان الحيوانى»(٣).

---

(١) راجع الفتوحات المكية، حـ ٣ ، ص ٦٤.

(٢) أبو العلا عفيفى (الدكتور)، نظريات الاسلاميين فى الكلمة، مجلة جامعة القاهرة، ١٩٣٤، المجلد الثانى، حـ ١ ، ص ٥٢.

(٣) راجع المدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ١٥٥، وابن عربى: عقلة المستوفز، ص ٤٦، والمعجم الصوفى مادة إنسان حيوان، والفتوحات المكية، حـ ٣ ص ٦٥.

وبالرغم من أن الكامل فى نظر ابن عربى أكمل نشأة ظهرت فى الموجودات (هى) الانسان عند الجميع، لأن «الانسان الكامل» وجد على الصورة لا «الانسان الحيوان» والصورة لها الكمال، ولكن لا يلزم من هذا أن يكون هو الأفضل عند الله، فهو الأكمل بالمجموع»(١).

وينظر «ابن عربى»(٢) إلى الانسان والعالم باعتبارهما نسختين متطابقتين، فالانسان نسخة من العالم بل هو على الحقيقة (نسخة جامعة)، باعتبار أن فيه شيئا من السماء بوجه ما، ومن الأرض بوجه ما، ومن كل شئ بوجه ما لا من جميع الوجوه، فإن الانسان على الحقيقة لا يقال فيه إنه سماء ولا أرض «ولا عرش» لكنه يشبه كل شئ من جانب وفيه من كل عناصر الكون كالهواء والماء والأرض.... إلخ.

ويذكر ابن عربى أن الانسان الإنسان هو الانسان الخليفة، ولا يكون الانسان الحيوانى خليفة، وهو أى «الانسان الحيوانى» خليفة الانسان الكامل، وهو الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم، والانسان الكامل هو الذى(٣) أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق التي بها صحت له الخلافة.

ويفرق ابن عربى بين الانسان الكامل والانسان الحيوان، فيقول: «فالانسان الحيوان من جملة الحشرات فإذا كمل فهو الخليفة»(٤)

---

(١) الفتوحات، حـ ٣، ص ٦٤.
(٢) الفتوحات، حـ ٣، ص ٣٢٨، ٣٢٩
(٣) الفتوحات المكية، حـ ٣، ٣٥٧، راجع مادة إنسان حيوان فى المعجم الصوفى، ص ١٥٦.
(٤) المرجع السابق، حـ ٣، ص ٢٩٧.

وتلوح أصالة «ابن عربى» فى أنه رسم فكرة الانسان بثقافته المحيطة بالثقافات السابقة لكنه تخطى النبع الذى استقى منه وراح يغترف من المعين الاسلامى فنراه يحدد ملامح الفكرة الحضارية فى النقاط التالية:

١ - لا يستوي عنده إنسان وإنسان، فهذا إنسان حيوان فى رتبة الحشرات، وذاك إنسان إنسان فى رتبة الاستخلاف، وهو فى هذا سابق علي الفلسفات المتقدمة عليه.

٢ - وإذا كانت الفلسفات السابقة على ابن عربى قد جعلت من الانسان نسخة العالم المصغر، أو نظرت إليه على أنه كون صغير، فقد أضاف ابن عربى إلى ذلك أن الانسان الانسان مجموع الحقائق الالهية، وهو فى مرتبة برزخية بين الحق والعالم، وفيه وجهان وجه يقابل الحق ووجه يقابل الخلق.

٣ - ويرى ابن عربى أن التشابه بين إنسان وإنسان لا يعنى المثلية، فقد يكون إنسان فى مرتبة الحيوانية، وآخر فى مرتبة الانسانية، ورغم تشابه أو اختلاف الصورة الظاهرة فلا وجه للشبه فى الحقيقة أو الرتبة، لقول ابن عربي فما ثم مثل أصلا، ولا يقدر على إنكار الأمثال، ولكن بالحدود لا غير، ولهذا تطلق المثلية من حيث الحقيقة الجامعة المعقولة، لا الموجودة، فالأمثال معقولة لا موجودة فنقول فى الانسان انه حيوان ناطق بلا شك، وان زيدا ليس هو عين عمرو من حيث صورته وهو عين عمرو من حيث انسانيته لا غيره أصلاً، وإذا لم يكن غيره فى إنسانيته فليس مثله بل هو هو، فإن الحقيقة الانسانية لا تتبعض بل هى فى كل انسان بعينها لا بجزئيتها فلا مثل - ثم يضيف ابن عربى - فلم تضلح له (المثلية) فزيد ليس

مثل عمرو من حيث إنسانيته، وليس زيد مثل عمرو فى صورته فإن الفرقين بينهما ظاهران»

وتتفاوت درجات الانسان طبقا لدرجات المعارج ومراتب الوصول، كما تتفاوت درجات الكمال بين الكامل والأكمل، فالانسان الكامل هو مظهر التعين الثانى والانسان الأكمل هو مظهر التعين الأول، والتعين الأول هو «حقيقة الحقائق»(١)، بينما التعين الثانى هو حضره الألوهية. وإذا كان ابن عربى قد قدم لنا نظريته فى الكامل، والانسان المؤنس فقد قدم القونوى نظريته فى الأكمل، وقدم الفنارى نظريته فى المطلع كما قدمنا.

سادساً : منازل الأكملية:

يفرد «محيى الدين بن عربى» فصلا كاملاً يبين فيه المنازل التى ينزلها أصحاب منازل الأكملية ومن هذه المنازل الأخلاقية:

١ - **منزل المدح:** له منزل الفتح أو ما يطلق عليه صاحب الفتوحات «فتح السرين»(٢) ومنزل المفاتيح الأو ل وتسخير الأرواح.

ويرفض ابن عربى فى هذا المنزل ان يتصف العبد بأوصاف سيده لأن هذا فى نظره «سوء أدب لذلك لا يجوز ان يتصف «الأكمل» بصفات الألوهية، وإنما للسيد أن يتصف بأوصاف عبده تواضعا لأنه لا يحكم عليه، فنزوله إلى أوصاف عبده تفضل منه على عبده حتي يبسطه، فإن جلال السيد أعظم فى قلب العبد.

(١) الفتوحات المكية، حـ ٣ ، ص ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

«حقيقة الحقائق» هى الذات الأحدية الجامعة لجميع الحقائق، وتسمى حضرة الجمع، وحضرة الوجود، راجع إصطلاحات الصوفية للقاشانى ، طبعة الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨١، مادة حقيقة الحقائق، ص ٥٩.

(٢) الفتوحات المكية، حـ ٣، ص ١١٦.

وفى هذا المقام يقول عليه السلام «أنا سيد ولد آدم» ولم يقل أنا إله أو إبن الاله. ويقول جل شأنه «تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علو أفى الأرض».

وهكذا لا يخلط ابن عربى بين العبد والرب مهما كان صاعدا فى مراتب الأكملية، وإنما يقول إنه ليس للعبد فى عبوديته نهاية يصل إليها، ثم يرجع ربا، كما أنه ليس للرب حد ينتهى إليه، ثم يعود عبدا، فالرب رب إلى غير نهاية، والعبد عبد إلى غير نهاية»(١).

لذلك فالعبد مغرق فى منازل العبودية، والرب يعتلي منازل الربوبية، إلى ما لا نهاية وهذه المنازل على النحو التالى:

٢ - **منزل الرموز:** ويحوى هذا المنزل منزل الوحدانية، منزل العقل الأول، والعرش الأعظم والاتيان من العلماء إلى العرش، ومنزل القلوب والحجاب، ومنزل الاستواء، والألوهية السارية التى لا ثبات لأحد فيها، ومنزل البرازخ، والإلهية، والزيادة، والغيره، ومنزل الفقد والوجدان، ومنزل رفع الشكوك(٢)

وفى هذا المنزل لا يقوى الانسان على فهم الآيات الغريبة والحكم الإلهية.. والأمر الذى مسك الله به الأفلاك السماوية مما يدفعه إلى «الرمز» و «اللغز» والتفوه بكلام يخالف قصد موجده - والمحقق والعبد لا يقول ذلك بل يقول «إنما أوجدنا له» لا لحاجة منه إلىّ فأنا لغز ربى ورمزه.

يقول ابن عربى شعراً(٣)

---

(١) نفس المرجع، جـ ٣، ص ١١٧.

(٢) نفس المرجع، حـ ٣ ، ص ١١٩، ١٢٠.

(٣) نفس المرجع، حـ ٣، ص ١٢٠.

منازل الكون فى الوجود	منـازل كلهـا رمـوز
منازل للعقول فيهـا	دلائـل كلهـا تجـوز
لما آتى الطالبون قصداً	لنيل شيئ بذاك جُـوروا
فما عبيد الكيان حُوذوا	هذا الذى ساقكم وجوزوا

وهذه إشارة إلى أن طلب الله وعبادته لشيئ يطلبه الطالب فإنه لا ينال غير ما طلب، ومطلوبه معبوده وربه وفى هذا المنزل تكون حيازة الانسان لانسانيته تنفيذا لما جاء من أجله وخلق له.

٣ - **منـزل الدعـاء :** وهو المنزل الذي لا يخيب فيه السائل، وهو المنزل الذي يصل فيه الانسان إلى مرتبة المطاع، حيث لا يخيب السائل الذى يدعو بلسان العبودية، وهذا المنزل هو منزل الجمع والتفرقة والمنع والتقديس.

يقول ابن عربى:(١)

لتأليه الرحمـن فيك منازل	فأجـب نداء الحق فيك يا قُل
رفعت إليك المرسلات أكفها	ترجو النوال فلا يخيب السائل

وفى هذا المنزل يكون نداء الحق عباده إنما هو بلسان أسماء تطلبه من أسمائه، وأما المرسلات فهي لطائف الخلق ترفع أكفها إلى من هى فى يديه من الأسماء لتجود به على من يطلبها من الأسماء - والمسئول أبدا هو الاسماء المهيمنة كالعليم، الذى له التقدم على الخبير، والحسيب، والمحصى، والمفصل. فالمنازل التى تحت إحاطة الاسم «الجامع» تفخر بنزوله إليها إجابة لسؤالها»(٢)

(١) نفس المرجع، حـ ٣، ص ١٢٢.
(٢) نفس المرجع، حـ ٢٣، ص ١٢٢.

٤ - منزل الأفعال: الناس فى أفعال العباد على قسمين: طائفة ترى الأفعال من العباد، وطائفة ترى الأفعال من الله والانسان الواصل إلى مراتب الأكملية ينزل منازل الفضل، والإلهام، والاسراء الروحانى، ومنزل التلطف، ومنزل الهلاك.

يقول «ابن عربى»[١]

لمنازل الأفعـال برق لامـع   ورياحها تزجى السحاب زعازع

وسهامها فى العالمين نوافذ   وسيوفهـا فى الكائنات قواطع

٥ - منزلة التنزه: وتشمل على منازل منها: منزل الشكر، ومنزل اليأس، ومنزل النشر، ومنزل النصر والجمع، ومنزل الربح والخسران[٢].

فمن كان عمله التنزيه يعود عليه التنزيه، فكان محله منزها عن أن يقوم به إعتقاد ما لا ينبغى الحق عليه، ومن هنا قال «سبحانى» تعظيما لجلال الله تعالى.

٦ - منزل التقريب: وفى هذا المنزل لا يجنى الانسان إلا ما غرسه فى الحياة الدنيا سواء كان خيراً أو شراً، لقوله جل شأنه «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»[٣].*

٧ - منزل التوقع: ويشتمل هذا المنزل على منزلين: منزل الطريق الالهى ومنزل السمع، وفي هذا المنزل يذكر «ابن عربى» أن ما يتوقعه «الانسان» يكون له ظهور عنده لأن كل ما يتوقعه الانسان فى مرتبة

---

(١) نفس المرجع السابق، حـ ٣، ص ١٢٢

(٢) نفس المرجع السابق، حـ ٣، ص ١٢٥.

*(٣) نفس المرجع السابق، حـ ٣، ص ١٢٨. (سورة الزلزلة: آية ٧، ٨).

انسانيته يبرز من غيبه الذى يستحقه إلى باطن من يتوقعه، ثم أنه يتوقع ظهوره فى عالم الشهادة، فيكون أقرب إلى التناول وهو قوله «قطوفها دانية»

وفى هذا المنزل يكون الانسان برزخا بين الطريقتين، وله الاستشراف عليهما، فإذا مال إلى أحدهما، غاب عن الآخر(١).

٨ - **منزل البركات:** وهو منزل نتبين أثره فى القلب، وفيه يتحقق القلب البركات النورانية الواردة على قلبه، ويشهد الزيادة من نتائج الشكر وما سمي الحق نفسه «الشاكر» و «الشكور» فالزيادة فى العمل والشكر يقابلها زيادة فى النعم.

يقول ابن عربى: «وإذا تحقق طالب الحكم الزيادة إنفرد بأمور يجهد ألا يشاركه فيها أحد، لتكون الزيادة من ذلك النوع، وصاحب هذا المقام تكون حاله المراقبة للحال الذى يطلبه»(٢).

٩ - **منزل الايلاء:** وهذا المنزل فيه من المنازل ما يجعل السالك مستقبلا لمنازل النور ففيه منزل الروحانية، ومنزل الرحمانية، ومنزل الرقوم، ومنزل مساقط النور، ومنزل الشعراء، ومنزل المراتب الروحانية، ومنزل النفس الكلية، ومنزل القطب، ومنزل إنفهاق الأنوار فى عالم الغيب.(٣)

١٠- **منزل الانية:** وهو منزل التنزيه «ليس كمثله شيئ» وفى هذا المنزل إذا شوهدت الحقيقة الإلهية المنعوتة بنعوت التنزيه تفنى كل عين سواها، وإن تفاضلت مشاهدها فى الشخص الواحد فيحسب ما يمر فيه من الأحوال ويكون الأمر كذلك فى الأشخاص باختلاف أحوالهم، وفى هذا

(١) المرجع السابق، جـ ٣، ص ١٣٠.
(٢) المرجع السابق، حـ ٣ ، ص ١٣١.
(٣) المرجع السابق، حـ ٢٣، ص ١٣٢.

المنزل لا يشهد الشاهد إلا نفسه ولا تشهد الحقيقة إلا نفسها، وتكون كل حقيقة للأخرى مرآة»(١).

١١- **منزل الدهور**: وهو المنزل الذى يظهر فيه الزمان أمراً متوهما لا وجود له يقول ابن عربى «لما كان الأزل أمراً متوهما فى حق الحق، كان الزمان أيضاً فى حق الحق أمراً متوهماً، أى مدة متوهمة تقطعها حركات الافلاك فإن الأزل كالزمان للخلق»(٢)

١٢- **منزل التقرير**: وهو منزل تعدد النعم، والثبوت فى نظر إبن عربى يقرر المنازل، فمن ثبت نبت وظهر لكل عن حقيقتها.. وإذا ثبتت المنازل دلت على ما تحوى عليه من العلوم الإلهية»(٣)

١٣- منزل المشاهدة: وهو المنزل الذى يفنى فيه الخلق، ويبقي الحق وفيه فناء الكون وبقاء المكون يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل

يقول ابن عربى(٤)

فى فناء الكون منزل   روحه فينا تنزل

إنه ليلـــة قـــدرى   ماله نور ولا ظل

وفى هذا المنزل الذى يصفه «إبن عربى» بأنه لا نور ولا ظلمه مثل ليلة القدر - وهو الضوء الحقيقى والظل الحقيقى فإنه الأصل الذى لا ضد له، والأنوار تقابلها الظلم، وهو منزل تأثير القيومية فى العالم ولها الثبوت ولذا قال: لا تتبدل، وله القهر والعدل ولا يقبل التشبيه، فبشهود الذات أعلو وبالأمر الالهى أنزل إماما فى العالم.

(١) المرجع السابق، حـ ٢٣ ، ص ١٣٣.
(٢) المرجع السابق، حـ ٣، ص ١٣٨.
(٣) المرجع السابق، حـ ٣ ، ص ١٣٩.
(٤) المرجع السابق، حـ ٣، ص ١٤٧

ولكل منزل من المنازل التى يتقلب فيها الانسان المتجه إلى الله صفة يتصف بها، وخاصية يختص بها عن غيرها فمن صفات منزل «المدح» تعلق العلم بما لا يتناهى، وأخص صفات منزل «الرموز» تعلق العلم بخواص الأعداد والأسماء وهى الكلمات والحروف، وأخص صفات منزل الدعاء علوم الإشارة والتحلية، وأخص صفات «منزل الافعال» علم الآن.. وأخص صفات منزل الدهر علم الأزل وديمومة البارى وجودا وأخص صفات منزل الإنيه علم الذات، وأخص صفات «منزل التقرير» علم الحضور، وأخص صفات «منزل فناء الكون» علم قلب الأعيان.. وأخص صفات منزل الاستفهام، ليس كمثله شيئ، وأخص صفات «منزل الزمر» علم العبودة[(١)]، والعبودة» مرتبة من مراتب نسبة العبودية إلى الله وصفه العبوده للحق أكمل، والعبودية صفة العبد، وهى مرتبة العبد الكامل الظاهر بصورة الحق.. فالعبد الكامل مجموع الحق ولا يقال الحق مجموع العبد الكامل.. الذى يكون الحق لسانه وسمعه وبصره وقواه وجوارحه.[(٢)]

سابعاً : حقيقة الانسان الحقيقى عند صدر الدين القونوى:

ويفرق القونوى بين الانسان الكامل والانسان المونس أو ما يطلق عليه اصطلاحا الانسان الحقيقى فيبدأ بالتحذير من الغلط فى إضافة الصفات الالهية الى الانسان فإن إحكام كمالات الرب ليس أحكاما لكمالات العبد فيقول فى مفتاح غيب الجمع والوجود وهذا أيها الانسان أحكام كمالات ربك جلوتها لك فى مرآه لبك، فلا تغلط فى نفسك فتضيف اليك ما ليس لك ولا بناء جنسك فالمتشبع بما لا يملك كلابس ثوبي أو وإلى الله عاقبة الأمور»[(٣)]

(١) الفتوحات المكية، حـ ٢ ص ٥١٩.
(٢) مفتاح غيب الجمع والوجود، ص ١٩١ ص (أ).
(٣) مفتاح غيب الجمع، ص ١٩٣.

ويذهب القونوى إلى تحديد علامات يعرف بها الانسان الحقيقى، وتميز بينه وبين غيره من المزورين والمحيرين الذين لا يمتلكون أى صفة من صفات الانسان الحقيقى ومن هذه العلامات:

١ - معرفة قدر كل موجود يدركه حق الادراك عند الله فيوفيه حقه ويعامل بما لو تجلي الحق بذاته ظاهر العموم للكافة، لعامله بعين تلك المعاملة وأنزله منزلة الكامل.

٢ - ومن خواص الانسان الحقيقى أنه يصيب فيما يحكم به، والا يضيف إلى نفسه شيئا إبتداء وإن إضافة أى الحق إليه أمرا ما اضافة إلى نفسه بالوجه الذى قد أضافه ربه إليه، لا متأخراً منزها، ولا مبادراً معتديا.

٣ - فإن تصرف فى شئ فإنما يتصرف فيما يمكنه التصرف فيه بيد الاستخلاف والأدب، لا بيد الملك والاستحقاق. وأن يكون مجموع الهم عليه سبحانه.. معرضا عن السوى ساكنا تحت مجارى الأقدار والإحكام الإلهية.. موطنا نفسه على الرضا بما يبدو من الغيب ويرد عليه من غير تشجع وتجلد.

٤ - من علامات الانسان الحقيقى إضافة إلى ما تقدم ترك حكم التحسين والتقبيح فى جميع ما أدرك ويدرك.

٥ - ومما يلزم الانسان الحقيقى إحاطة علمه بجميع الحضرات الأصلية والأسماء الذاتية الكلية بحيث يعرف أصل ما أخذ كل آخذ عن الله بواسطة ظاهرة أو باطنه فمن المقدر ان يجاوز الانسان الحقيقى مراتب الكمال وها هنا وبعد مقام الكمال يبدأ فى الصعود مترقيا فى مراتب ودرجات الأكملية حتى إذا استقر فى مقام ما فوق الكمال الذى هو للانسان

الواصل إلى مرتبة تأنيسه حجية ربه عن سائر خلقه وفنى عما سوى الله وأسبغ الله عليه وأضاف إليه من صفاته وقام عنه بسائر وظائفه - فيكون عبدا ربانيا يقول للشيئ كن فيكون، كما جاء فى الحديث القدسى، وفى هذه المرحلة يصبح الانسان مرآة إرادة ربه يعلم الشيئ وكأنه ما علمه ويسمع وكأنه ما سمع، ويرى وكأنه ما رأى حتى يحقق فى نفسه قول القائل «كبر العيان حتى صار اليقين من العيان توهما»(١).

٦ - يواصل الانسان رحلة الصعود والترقى ويجاوز المراتب حتى يصبح فى مرتبة «قاب قوسين» وحتى يصبح الباطن الحق عين ظاهر الانسان.. والظاهر الحق عين باطن الانسان.. فإذا تقرر هذا - يقول القونوى .. على الانسان ان يراقب الخواطر ويجتمع عليها وعلى كل ظاهر اول وإن كان محدث الاتيان والبروز، فتلك ايها الانسان مراقبتك ربك التي متى لزمتها لن يمر عليك وقت لا تكون فيه مراقب له وتعلم له حينئذ شئون ربك فيك وفيما خرج عنك باعتبار مما يدركه من الكون بصرك وما يصل اليه فكرك وعقلك، وما يشهدك سبحانه فى مشاهدك ما تطلع عليه من الغيوب فى كونك أو حيث كان بك او بربك او بصفه جمعك ومن هنا تعرف حقيقة خواطرك»(٢)

٧ - ومن جملة الأمر الإحاطة والإطلاق عن الحصر، والتناهى، وسامت حضرة الهوية الذاتية الغيبية المجهولة النعت والوصف من حيث اطلاقها عن حصر النعوت والأسماء بحقيقتك التى شأنها المماثلة للهوية فى أحكامها وسائر نعوتها وكل ما ينضاف إليها وينتفى عنها مع فنائك عنك وملاحظة عدمية مرآيتك، فناء تحكم عليك به مرتبة الكمال(٣).

(١) المرجع السابق ص ١٩٦، ١٩٧. (٢) المرجع السابق، ص ١٩٩.
(٣) صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفيه ٢ ، ص ١٩٣.

ولكي يتحقق الانسان بحقيقته فلا بد له من السير فى معراج التحليل، وهو المعراج اللازم للعارفين فى سيرهم نحو الكمال. ومعراج الانسان هو ترقيه فى المراتب – فقد شاءت قدرة الله تعالي ان يمر الامر الإلهى المعنى بالكمال، وبإيجاد إنسان كامل بمجموعة من المراتب الهابطة والتى تمر بالحضرة العمائية بإعتبارها أو تجلى الذات، ثم بمقام القلم الأعلى، ثم باللوح المحفوظ، فعالم الطبيعة الذى يتعلق بعالم المثال المتوسط بين عالم الأرواح وعالم الأجسام التى تأتى تحت عالم المعانى من حيث الرتبة.. ومرور الأمر الالهى على المراتب فى طريق النزول يكون سببا فى تلبسه بمايمر عـ... من أحكامها، فمروره على مرتبة الارواح مثلا تصبغه بالروحانية، ومروره على مرتبة المثال تصبغه بالمثالية كما يذكر استاذنا الدكتور ابراهيم ياسين(١).

ولا يزال امر الترقي فى مراتب النزول والصعود واردا، ولا يزال انتقال الامر الكمالي فى العناصر والمولدات قائما ومستمرا. إلى أن يتم إكتماله ونشأته النشأة الأولى بعد تنقله فى المراتب، ذلك التنقل الذى يخرجه من وجوده العلمى إلى وجوده العينى فإذا ما تم ذلك عاود الصعود مرة أخرى وهذا الصعود يعنى إتجاه الامر الالهى نحو حقيقته الكلية الجامعة بعد الإنسلاخ عما تلبس به حال مروره على المراتب فى رحلة النزول، ويطلق عليه القونوى إصطلاح العروج.. وهو معراج تمام الكمال، وهو المعراج الخاص بأكابر أهل الله من الأنبياء والأولياء.(٢)

وسوف نعاود التعرف على معراج الانسان المتجه إلى مرتبة تأنيسه فى الفصل الخامس.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٩٤.
(١) مصباح الأنس، ص ٩.

ثامنا : صفات الانسان المتجه إلى مرتبة تأنيسه: عند محمد بن حمزه الفنارى، المتوفى (٨٤٥هـ)

لا بد ان تكون صفات الانسان الواصل إلى مرتبة الاطلاع أو التأنيس من السمو والطهارة بحيث تكشف عن طهارة الأصل والمنبع وشرف الغاية والمنتهى والانسان المؤنس هو ذلك المتطهر الذي لازمته رغبته الأصيلة فى نفسه للوصول إلى كمال طهره فى عين علم الله أزلاً.

فهو متطهر الحواس على إطلاقها متطهر الأعضاء على إطلاقها، متطهر الظاهر والباطن متطهر العقل والادراك متطهر الأصل والفروع متطهر من حيث الصورة ظلا وحقيقة.

والقونوى يشدد على ذلك وكذلك يوافقه الفنارى فيوضح الطريق للوصول إلى الحقيقة الانسانية يمر الانسان بمراحل التطهر السابق ذكرها لقول النبى صلى الله عليه وسلم: دم على الطهارة يوسع عليك الرزق، ثم وصف هذه الطهارة بأنها طهارة البدن من الأدناس.. وطهارة الحواس من إطلاقها فيما لا يحتاج إليه من الادراكات، وطهارة الأعضاء من اطلاقها فى التصرفات الخارجية عن دائرة الاعتدال المعلومة شرعا وعقلا، خصوصا للسان طهارتان الأولى بالصمت، عما لا يغنى والثانية بمراعاة العدل فيما يعبر عنه من الامور ويجوز عليه القول بنقص بيانه، أو وصف شئ بما ليس فيه، فإن ذلك ظلم من قبيل شهادة الزور، وهذه هى الطهارات الظاهرة، وأما الطهارات الباطنة فطهارة خاليه من الإعتقادات الفاسدة، والتخيلات الرديئه، وجولاته فى ميدان الآمال والامانى، وطهارة ذهنه من الافكار الرديه والاستحضارات الغير واقعة والغير مقيدة، وطهارة عقله من التقيد بنتائج الافكار فيما يختص بمعرفة الحق، وطهارة القلب من التقلب، بسبب التعلقات

الموجبة لتشتت العزمات، وطهارة النفس من أغراضها بل من عينـــها.. وطهارة الروح من الحظوظ، وطهارة الحقيقة الأنسانية من غور ما فى الجمعيــة ومن تغــير صـــورة ما يصـــل إليه من الحق عما كان عليه حال تعينه فى علم الحق أزلا(١).

وهذا يعنى أن اتجاه الانسان إلى تحقيق إنسانيته هو إتجاه إلى تحقيق حالته التى كان عليها حال تعينه الأزلى فى علم الحق، فهى مرحلة يقطعها الانسان كى يتخلص مما علق به من عوالق، وعوارض ظاهرا وباطنا بهدف الوصول إلى عينه العلمية.

والفنارى لا يرى نهاية لمراتب الكمال، ولا نهاية لمراتب الأكملية، ولا نهاية عنده للمعلومات والمقدورات فما دام معلوم أو مقدور فالشوق لا يسكن - إلا بتحصيل العلم، والنقص لا يزول»(٢).

والإنسان الواصل إلى مقام الأكملية اجتاز مراتب الكمال، وقام بضبط قوى النفس العاقلة فى الأمور الدنيوية، وقام بقمع شهواته، وكبح جماح نفسه.

ويحدد الفنارى لذلك ثمانى شهوات يجب التخلص منها:

أولاً : زين للناس حب الشهوات، فيجب إقتلاع كل أثر لحب الشهوة من القلب.

ثانياً: يعملون ظاهراً من الحياة الدنيا - والمطلوب هو عمل الباطن وتطهير الجوارح.

(١) المرجع السابق، ص ١١ الصفحة ب.
(٢) المدخل للتصوف الفلسفى، ص ٧٦، ومصباح الأنس، ورقة ٤، ٥.

ثالثاً: قولهم ربنا آتنا فى الدنيا وما لهم فى الآخرة من خلاق، والأصل طلب الآخرة.

رابعاً : طلب الامور الأخروية من جهة قوة النفس المنورة بنور الشرع – لا طلبها شهوة وطمعا دون عمل

خامساً : طلب اللسان ربنا آتنا فى الدنيا حسنة – وهذا خاص بعلوم أهل الاسلام والايمان، وأول مراتب الإحسان.

سادساً: تحقيق الكمال الأخروى كثمرة من ثمرات الكمال الدنيوى موافقا لقوله تعالى «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى».

سابعاً: الوصول إلى الحقيقة والاستشراف على أول منازل الغيب الالهى وباب حضرة الاسماء والحقائق المجردة الغيبية، ومنه يستشرف المكاشف على سر الكلام الاحدى الغيبى.

ثامنا: الوصول إلى مرتبة التجلى الكلامى، ومنازل تعينات الاسم المتكلم من حيث إمتيازه عن المتكلم.

تعقيب :

وهذا الطريق الصاعد الذى حدده الفنارى للوصول إلى كمال انسانية الانسان ليس اتجاها إلى تأليه البشرية، أو هو تكرار لنظرية الكمال، وإنما هى محاولة جادة لرسم صورة للانسان فى أكمل مراتب إنسانيته بالعوده إلى أصل تعينه فى علم الحق أزلاً وأبداً.

لذلك ظهر مصطلح الانسان المونس فى كتاب «الفتوحات المكية» عند الشيخ الاكبر «ابن عربى» ومن بعده تلميذه الفذ «صدر الدين القونوى» فى رسالة – التوجه الأعلى نحو الحق جل وعلا –.

وهى محاولة جادة لاعادة إكتشاف الانسان عندما يتصف بالانسانية الكاملة.

أو هو بحث عن الانسان فى مرتبة تأنيسه التى بها يفترق الانسان عن الحيوان، كما يذكر استاذنا الدكتور ابراهيم ياسين.

لذلك عرف متفلسفة الصوفيه هذا الانسان باعتباره صورة الانسانية الكاملة، وهو الذى وجد فى نفسه الباعث على الذكر المتصل الذى يساعده على مفارقه صورة الكثرة شيئا فشيئاً، بعد أن يقوم بتعطيل القوى الحسية والحيوانية الحاصلة والعارضة من الخواطر جهد الامكان، فإذا تأنس الانسان كان كالمفارق العالم وكالمجئ لحقيقة المناسبة الرابطة بينه وبين الحق لتغليب حكم الوحدة الحقية على الكثرة الخلقية.

الفصل الثالث

المراتب الوجودية
ومراتب التأنيس والكمال

الفصل الثالث

المراتب الوجودية ومراتب التأنيس والكمال

تمهيد :

لما كان الانسان أنزل الموجودات مرتبة فى الظهور وأعلاهم مرتبة فى الكمال فإنه ولا شك يمثل حقيقة حقية تجمع فى ذاتها حقيقة الحق وحقيقة الخلق، ولقد حاول الانسان دائما أن يحقق فى ذاته ذلك الجانب الكمالى العالى المنزه عن قيود البشرية بحيث يستحق رتبة الانسانية فى النهاية ويبتعد عن مراتبه الحشرية أو الحيوانية لذلك كله يعتقد الصوفيه من أمثال ابن عربى والقونوى والجيلى ان الانسان على رأس مراتب الوجود أو هو فى المرتبة الأربعين التى هى مرتبة الجمع والوجود التى هى للحق من جانب وللخلق من جانب، ويمر الانسان من العلم إلى العين بمرتبة الذات بإعتباره أمراً إلهيا يخاطب مرتبة العدم السابق المقدم على الوجود، وفى المرتبة الثانية يمر بمرتبة الأحدية وهى التجلى الأول الأحدى الذى يمثل حقيقة صرافة الذات، وهى مرتبة الحقيقة المحمدية التى هى فلك الولاية، ثم مرتبة الواحدية التى منها تنشأ الكثرة بداية وتنعدم نهاية، فمرتبة الرحمانية المعبر عنها بالوجود السارى، وهى الرحمة الالهية التى وسعت كل شئ، ثم مرتبة الربوبية والتى فيها تتعين العبودية فيكون الرب ربا والعبد عبداً وسنلاحظ أن ابن عربى يؤكد على عدم الجمع بين العبد والرب فى مرتبة واحدة إلا أن الربوبية قد إقتضت العبودية ومن هنا لزم الادب فى علاقة المربوب بالرب.

وسوف يكشف هذا الفصل عن مرور الأمر الالهى القاضى بوجود إنسان فى مرتبة الكمال والانسانية الحقيقية بالمراتب الوجودية ماراً من

حضرة الثبوت إلى حضرة الوجود، أى من حضرة الغيب إلى الشهادة حيث يعاود الأمر الالهى الصعود تجاه تحقيق مرتبة الأكملية والفوز بالتأنيس.

وفى هذا الفصل يحاول الباحث تحديد ماهية الانسان وحقيقته فى عين العلم وإختصاصه بمرتبة التأنيس أو الأكملية، أو المطاع، أو المطلع وسنتبين أن الأنبياء والأولياء من لدن آدم وحتى محمد عليه السلام هم التجليات التى شاء الله ان يظهر فيها كمال الإنسانية، وأن مرتبة النبى تقع فى أعلى مراتب الوجود، وهى مرتبة حقيقة الحقائق، وأن مرجع جميع المراتب ومردها إلى مرتبة أحدية الجمع والوجود التى هى مرتبة الإنسان فى وجهه الحقىّ.

ونناقش فى هذا الفصل نظرية الكلمة كما قدمها الصوفى المتفلسف محيى الدين بن عربى وتلميذه الصدر القونوى وسوف نلاحظ أن هذه النظرية تنطلق مما جاء فى القرآن الكريم الذى خاطب الموجودات والأنبياء جميعا باعتبارهم كلمات الله لقوله جل شانه: «قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا»(١)

فإذا فهمنا الحقيقة المحمدية بإعتبارها الكلمة الخاتمة التى تمثل النبى الخاتم فهى إذن مصدر كل علم باطنى والروح المد لجميع الأنبياء وبواسطتها يشرق نور العلم الإلهى فى قلوب الأولياء والأقطاب والأوتاد الذين يستحقون مرتبة الانسانية الحقيقية والولاية وتتبدى الروح المحمدى فى مظاهر تظهر فى العالم فى قطب الزمان من الأفراد والأولياء ثم فى ختم الولاية الذى هو عيسى عليه السلام.

والحقيقة المحمدية هى مصدر الامداد الذى يخرج منه قطب الزمان

(١) سورة الكهف، آية ١٠٩.

الذى يظهر فى الأفراد وفى ختم الولاية العامة، والقطبانية درجات يبدأ بأصحاب الركبان وهم الطبقة الاولى ومنهم الائمة ومنهم الاوتاد والأبدال والنقباء والنجباء والرجبيون والافراد.. إلخ فلم يشأ هؤلاء الصوفية أن يخلو الزمان من قطب أو غوث له رتبه روحانية عليا ويتلقى المدد الالهى الروحانى، أو نقباء إستخرجوا خبايا النفوس وتحققوا بالعبودية الكاملة وأشرفوا على الضمائر، وهؤلاء هم عباد الله الصالحين.

وفى هذا الفصل نتابع تأثر كل من ابن عربى والقونوى، والفنارى بعناصر أجنبية صبغت مذاهبهم فى القطبانية ونظرياتهم فى الكلمة وخصوصا نظرية «فيلون» اليهودى فى الكلمة ومذهب الرواقية فى العقل الكلى، وسنعرض كيف أبطل ابن سبعين المرسى نظريات المسيحيين فى الكلمة التى هى المسيح أو أقنوم الابن.

ونتابع وصف ابن عربى وغيره من الصوفيه للصورة المحمدية التى تجعل الكون لديه كخاتم، وهو صاحب الملك والملكوت من حيث المرتبة، والعرش، والكرسى ثم المنتهى مجلاه، وإخوانه الأقطاب والأوتاد والأنساب، وهو الانسان الحقيقى الواصل إلى مرتبة تأنيسه والذى عرج به الله إلى السموات العلى ليكون قاب قوسين أو أدنى.

أولاً: إجتياز مراتب الكمال:

لاحظنا فى الفصل الثانى أن الإنسان الكامل له المرتبة الأربعين من مراتب الوجود، كما لاحظنا أن للإنسان فى هذه المرتبة وظيفة وجودية فلولاه لما ظهر العالم واكتمل وظهر الحق سبحانه بظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته جل شأنه.

والانسان كما تقدم أنزل الموجودات مرتبة فى الظهور وأعلاهم مرتبة فى الكمالات، وهو عند الجيلى والقونوي الجامع للحقائق الحقية والحقائق الخلقية، ولكى يصل الانسان إلى هذه المرتبة فإنه يكون رهنا بالأمر الإلهى الكمالى القاضي بإيجاد إنسان كامل.

لكن الانسان فى مرتبة إنسانية أكمل، والوصول إلى مرتبة الحقيقة الانسانية عند «القونوى» و آلفنارى»[1] رهن بالتطهر، والطهارة الشاملة من القاذورات والأدناس شرط للترقي، وطهارة الحواس والأعضاء وإطلاقها فيما لا يحتاج إليه من الادراكات شرط الفوز بحقيقة الانسانية وطهارة الأعضاء من إطلاقها فى التصرفات الخارجة عن دائرة الاعتدالات المعلومة شرعا أو عقلا كما قدمنا.

ويذكر «الجيلى» أربعين مرتبة من مراتب الوجود تحيط بالكمال، إلا أن الأمر لا يقتصر على هذه المراتب لأنه بين كل مرتبة والتالية لها مراتب كثيرة لكنها لا تدخل تحت أحكامها.

والجيلى يفصل المراتب الأربعين ووظائفها على النحو التالي:

---

(١) مصباح الأنس، ص ٩.

ويعبر عنها عبد الكريم الجيلى بقوله:

«هى الذات الالهية المعبر عنها فى بعض وجوهها بالغيب المطلقة، وبغيب الغيب، والصراخة الذاتية المقدسة عن سائر النسب والتجليات ولهذا عبر عنها القوم - من الصوفية - بالذات الإلهية الساذج - التى - كلت العبارات دونها وإنقطعت الاشارات قبل الوصول اليها[1]، وقد استحقت عند بعض العارفين مرتبة العدم المقدم على الوجود - بمعنى عدم لحوق نسبة الوجودية بمطلق الصرافة الذاتية. ولا يعنى كونها عدمية أنها معدومة لكن يقصد بذلك أنها حقيقة الوجود التى هى ظلمة لا نور فيها أى أنها مجهولة فى كل الجهات لا سبيل الى معرفتها بوجه من الوجوه[2].

ولعل الجيلى يقصد بذلك،، ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سأله السائل «أين كان الله قبل أن يخلق الخلق» قال «كان فى عماء ما فوقه هواء ولا تحته. فالعماء هنا من المراتب الثوانى التى تعقب المرتبة الأربعين وهى «مرتبة الربوبية»[3].

ويشير صدر الدين القونوى فى كتابه الموسوم مفتاح غيب الجمع والوجود إلي هذه المرتبة باعتبارها «مرتبة الجمع والوجود قد يعبر عنها بعض المحققين بحقيقة الحقائق وحضره أحدية الجمع، ومقام الجمع»[4].

ولهذه المرتبة اعتباران ونسبتان، فجمعها باعتبارها مرتبة الجمع،

(١) مراتب الوجود، ص ٤.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٤. (٣) نفس المرجع السابق، ص ٤.

«والعماء» عبارة عن حقيقة الحقائق التى لا تتصف بالحقية ولا بالخلقية،، فهى ذات محض لأنها لا تضاف إلى مرتبة لاحقية ولا خلقية -والعماء مقابل للأحدية راجع الانسان الكامل، ص ٥.

(٤) مفتاح الغيب، ص ٣٢.

وإحاطتها باعتبارها من أمهات المراتب، التي تليها حضرة الألوهية، لأن الوجود الظاهر المنبسط على أعيان المكونات ليس سوى صورة جمعة تلك الحقائق وتسمى الوجود العام، والتجلى السارى فى حقائق الممكنات.

يقول شارح مفتاح الغيب: «ومن حقائق مرتبة الجمع الشئون الذاتية الالهية التى تعينت فيها صور معلوماتية ما قصد الحق إيجاده إنسانا أو غيره(١).

المرتبة الثانية من مراتب الوجود: «الأحدية»:

«هى لتنزلات الذاتية المعبر عنها بالتجلى الأول وبالأحدية وبالوجود المطلق، وهذا التجلى الأحدى هو ايضا حقيقة صرافه الذات(٢)، لكنه أنزل فى المرتبة من المرتبة الأولى - وهى مرتبة برزخية لأنها تقع بين البطون والظهور، ويعبر عن هذه المرتبة بمرتبة الحقيقة المحمدية التى هى فلك الولاية المعبر عنها عند الجيلى أو أدنى، وبالعلم المطلق، وبالشأن الصرف وبالعشق المجرد عن نسبة العاشق والمعشوق،.. وهى مرتبة أحدية الجمع بإسقاط جميع الاعتبارات والنسب والاضافات، وبطون سائر الاسماء والصفات - وهى عند بعض الصوفيه «مرتبة الهوية»(٣).

---

(١) شارح مجهول، شرح مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٧٥٤ تصوف، دار الكتب المصرية، ص ٤٦.
ومرتبة الألوهة: هى مرتبة الذات المقدسة ونسبتها إليه نسبة السلطنه إلى السلطان والخلافة إلى الخليفة والنبوة إلى النبى يعقل التمييز بينهما حقيقة وعلماً راجع مفتاح الغيب، ص ٧٦.

(٢) مراتب الوجود، ص ٤.

(٣) مراتب الوجود، ص ٤

مرتبة الواحدية: هى مرتبة إعتبار الذات من حيث إنتشاء الاسماء منها، وواحديتها بها مع تكثرها بالصفات، راجع كمال الدين القاشانى، إصطلاحات الصوفية، تحقيق الدكتور محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١، مادة واحدية، ص ٤٧.

المرتبة الثالثة من مراتب الوجود: الألوهية:

المرتبة الثالثة فى سلسلة المراتب الوجودية هى الألوهية وهى عبارة عن الظهور الصرف وهو إعطاء الحقائق حقها فى الوجود.. وفى هذه الحضرة نتعين الكثرة – وفيها تتمايز الأشياء فلا يكون أى واحد منها عين الثانى كما فى الواحدية وفيها تظهر الكثرة الوجودية والتعينات الالهية، وهى مجلي الأسماء والصفات والحضرة الأكملية وهى التى تعطى الاعتبارات والشئون والنسب والاضافات حقها فى التمام والكمال(١)

المرتبة الرابعة فى مراتب الوجود «الواحدية»

ويعبر عنها الجيلى «بالواحدية»(٢) ومنها تنشأ الكثرة بداية وتنعدم الكثرة نهاية، لأنها ذات قابله للبطون والظهور.. وهذه المرتبة عند بعض المحققين منشأ السوى أى المخلوقات والكون، وحضره الجمع والوجود، وحضرة الأسماء والصفات.

وهذه المرتبة هى ظاهر الباطن الذى يكشف عن تعدد الأسماء والصفات التى تعود إلى مرتبة الأجوبة، أو كما يقول القونوى «فالعين واحدة والمرجع إلى أمر واحد والتغاير نسبى لا حقيقى، والوجود، مرآة لظهور حكم العينات الامكانية والاختلافات الصورية(٣)، لذلك فالوحدة عين الكثرة، وما يبدو من كثره إن هو إلا ظهور معنوى لا حقيقى.

المرتبة الخامسة: «الرحمانية»

وأما المرتبة الخامسة من مراتب الوجود فهى مرتبة «الرحمانية» المعبر

---

(١) مفتاح الغيب، ص ٥٥.
(٢) مراتب الوجود، ص ٥.
(٣) نفس المرجع السابق، ص ٥.

عنها بالوجود السارى الذى أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفس الرحمن، وهذه هى الحضرة الرحمانية التى فيها يتم ظهور الكثرة الكونية الالهية ورحمتها التي وسعت كل شئ، فوسعت الكثرة الالهية التى هى الاسماء والصفات بإظهار آثارها، ووسعت الكثرة الكونية التى هى المركبات بترجيح وجودها على العدم، حتى أوجدت فعمت الجميع بالرحمة، ولهذا قال جل شأنه : «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»(١) ولقوله جل شأنه فَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنتُم مِّنَ الْخَاسِرِين (٢)

وهذه المرتبة التى ترسم العالم وتحيط بالمخلوقات جميعا بالرحمة السارية فى الكون هى ايضا المحيطة بمرتبة الواحدية والتى هى منشأ الكثرة، ومحل تجلي الأسماء والصفات الإلهية.

المرتبة السادسة: «الربوبية»

والمرتبة السادسة فى مراتب الوجود هى مرتبة الربوبية فيها تتعين العبودية، ويظهر موقع الجلال والجمال، لتأثير الهيبة والأنس، وهي الحضرة الكمالية والمنصة.. والمجلى الأقدس المحيط بالمنظر القدسى والمشهد المقدس وإلى هذه الحضرة – ترجع أسماء التنزيه بتخصيص صفات التقديس وهى المعبر عنها بحضرة القدس، وفى هذه الحضرة أرسلت الرسل، وشرعت الشرائع وأنزلت الكتب، وتعينت المجازاة، اما بالنعيم للمطيع وإما بالعذاب للعاصى، وهى محتد الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم من حيث النبوة والرسالة لا من حيث حقائقهم فلهذا قال ابراهيم عليه السلام لربه عز وجل: «رب أرنى كيف تحيى الموتى» وقال موسى عليه السلام: «رب أرنى أنظر إليك»(٣)

(١) سورة الأعراف، الآية ١٥٦.
(٢) سورة البقرة، الاية ٦٤.
(٣) مراتب الوجود، ص ٥.

يقول ابن عربي فى فصوص الحكم فى فص حكمه إلهية فى كلمة آدمية «لولا سريان الحق فى الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما إنه لولا تلك الحقائق المقولة الكلية ما ظهر حكم فى الموجودات العينية ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلي الحق فى وجوده»(١) بل فى حفظ بقائه ووجوده.

ولا يجمع إبن عربى بتاتا بين العبودية والربوبية بوجه من الوجه يقول «كل ضدين وإن تقابلا... فلا بد من جامع يجتمعان فيه إلا العبد والرب فإن كل واحد لا يجتمع مع الاخر»(٢).

وقد حصر ابن عربي الربوبية فى إطار الألوهية، ويمكن تلخيص موقف ابن عربي فيما يلى :

(أ) الربوبية تطلب المربوب والألوهية تطلب المألوه وإلا فما معنى أن يكون الرب ربا ويكون الإله إلها.

(ب) تتنوع الالوهية فى الأسماء والشئون والمظاهر، فى مقابل الربوبية – لأن كل اسم إلهى له حقيقة ثابته ومتميزة، دون أن يؤدى ذلك إلى الاعتقاد بوجود الكثرة في الذات فالذات واحدة، وأما الالوهية والربوبية فهى مجالى ومظاهر للذات.

يقول ابن عربى «فالألوهية تطلب المألوه، والربوبية تطلب المربوب، وإلا فلا عين لها به وجودا وتقديرا» والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين»(٣).

وهذه هى المرتبة التى رأى فيها محمد صلى الله عليه وسلم من آيات ربه الكبرى، فمرجع النبوة والرسالة إلى الربوبية ولها التعالي المطلق، ولهذا

---

(١) ابن عربى، فصوص الحكم، توزيع دار الفكر العربي، تعليق ابو العلا عفيفى، حـ ١، ص ٥٥.
(٢) الفتوحات المكية، حـ ٣، ص ٣٧١.
(٣) راجع فصوص الحكم، حـ ١ ، ص ١١٩.

إمتنع على النبى موسى عليه السلام رؤية ربه وخوطب بأمر الربوبية «لن تراني».

ويذكر الجيلى فى تفسيره لامتناع الرؤية أن الله جل شأنه لم يخاطب موسى فى مرتبة الرحمانية أو الألوهية، أو الواحدية وإلا لما وقع المنع - وذلك لأن مرتبة الرحمانية لها الوجود السارى فى الكون فهى عين كل إمرئ، وأما الألوهية فلها الجمع فهى الكل وعين كل الأشياء، والواحدية التى عين الوحدة والكثرة المشاهدة فى الكون، لكن الله جل شأنه خاطب موسى عليه السلام فى تجلي الربوبية فامتنعت الرؤية لأن الربوبية من شأنها التقديس والتعالى والتنزيه عن لحوق هذه الاشياء بها، فطلب العبد من ربه ربوبيته سوء أدب منه كما يذكر «الجيلى» بالنظر إلى محل العبودية والربوبية لا بالنظر إلى موسى عليه السلام - بإعتباره مختاراً ونبيا كامل النبوة والأدب - ولهذا لما تجلي سبحانه وتعالى على الجبل بصفة الربوبية قد دك الجبل وخر موسى صعقا، أى فانيا - فلو تجلى بصفة الرحمانية لأبقاه به وما تأثر الجبل» (١)

فالربوبية اقتضت العبودية ومن هنا لزم الأدب فى علاقة المربوب بالرب فلا تحظى بما اقتضته الإرادة الإلهية.

المرتبة السابعة (مرتبة الملك)

والمرتبة السابعة من مراتب الوجود هي الملكية وهى حضرة نفوذ الأمر والنهى، لأن الملك حاكم على ملكه لا يستطيع من فى مملكته ان يرد أمره ونهيه، وفى هذا التجلى قوله تعالى كن فيكون، لأن المملوك طوع مالكه، والفرق بين أمره الوارد فى حضرة الربوبية بين أمره الوارد فى حضرة

(١) مراتب الوجود.، ص ٥ ، ٦.

الملكية أن أمره الوارد فى حضرة الربوبية فيه نوع من التربية ولهذا جاء على أيدى الواسطة التى هى عبارة عن الرسل صلوات الله عليهم فأمكن العبد فيه المخالفة وأمرة الوارد فى حضرة الملكية لا يمكن فيه المخالفة البته ، فلا يقول لشيئ أن يكون كذا إلا كان كذا ذلك الوصف ولهذا كان الأمر بغير واسطة لأن أمره نافذ على كل مأمور ، فى هذه الحضرة المؤثره فى الأكوان (١) .

وقد رصد أستاذنا الدكتور ابراهيم ياسين (٢) كيف أن هناك مراتب للأمر الألهى وأن كل مرتبه من المراتب لها تأثيرها فى الأمر ، فالأمر الالهى فى مرتبة المشيئة هو أمر التكوين الذى لا يمكن مخالفته ويأتي الكون كله وجميع الكائنات فى مطاوعته لقوله جل شأنه « إنماأمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» كما أنه يحدثنا عن أمر الإيجاد الذى يختص بابراز الموجودات من وجودها العدمي إلي وجودها العينى فى عين العلم الالهى ثم أمر التكليف وهو بالواسطة وهو الذى جاء به الرسل والأنبياء – وأمر التكليف هو صيغة ترد على ألسنه المبلغين – وهو لا يخالف الإرادة الإلهية فإنها داخلة فى حده وحقيقته .. والصيغة مرادة بلا شك لأن أوامر الحق اذا وردت على ألسنة المبلغين فهى صيغة الأوامر لا الأوامر نفسها فتعصى أو يمكن مخالفتها لأن العصيان أو الاباية تتكون على صيغة الأمر لا الأمر نفسه (٣).

كما يتحدث أستاذى البرفبسور ابراهيم ياسين عن « أمر الإيجاد»

---

(١) مراتب الوجود ، ص ٦

(٢) إبراهيم ياسين « الدكتور» دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى ، دار المعارف ، مصر ١٩٩٣ ، مصطلح الأمر.

(٣) دلالات المصطلح ، مصطلح الأمر الالهي

الذى جاء فى معرض حديث القونوى عن نظريته فى الإنسان الكامل، وأمر الإيجاد هو المعنى بابراز المعلومات من العالم الغيبى الى العالم العينى على المقتضى العلمى كما قدمنا ، وهو يرجع وجود إنسان كامل إلى أمر إلهى معنى بالكمال، ولكى يصل الأمر الكمالى إلى منتهى كماله فإنه يسلك فى إتجاهين متناقضين ، اتجاه هابط من حضرة الثبوت إلى حضرة الوجود، أى من حضرة الغيب إلى الشهادة وإتجاه صاعد من حضرة الوجود الى حضرة الثبوت حيث يعاود الأمر الالهى صعوده تجاه تحقيق كماله أو تحققه بمرتبه الأكملية (١)

*** المرتبة الثامنة« الأسماء والصفات»**

والمرتبة الثامنة فى سلسلة المراتب هى مرتبة الأسماء والصفات النفسية وهى على الحقيقة أربعة مراتب يفصلها الجيلى على النحو التالى :

* **صفات الحياه:** التى هى عين الذات المقدسة ولذا قال بعض العلماء أن اسم الله الأعظم هو الحىّ

* **صفة العلم** : لأن كل حى لا علم له فإن حياته عرضية غير حقيقية فالعلم من شرط الحىّ الذاتى لأن الحياه به ولهذا كنى عنه الله تعالى بالحياه فقال « أو من كان ميتا - يعنى جاهلا- فأحييناه - يعنى علمناه» وقدمت الحياه على العلم لأنه لا يتصور عالم لا حياة له فالحياه هى المقدمة فى الصفات النفسية.

صفة الارادة : لأن كل حىّ عالم لا إرادة له لا يتصور منه إيجاد غيره ، والحق سبحانه موجود للأشياء كلها فهو المريد وبالارادة تتخصص الأشياء ، ويترجح جانب الوجود على جانب العدم فى الممكن ، ثم فى القدرة

(١) نفس المرجع السابق ، مصطلح أمر الإيجاد

لأن كل من أراد شيئا فلم يقدر علي فعله فهو عاجز والحق سبحانه وتعالى يتعالى عن العجز فهو القادر المطلق.

وهذه الأربعة هى أمهات الأسماء وهى التجلى الثانى وهى مفاتيح الغيب وبها يتم تعلق الإنسان بكمال الذات فإن كان ذا حياه وعلم وإرادة وقدره كان كاملا فى وجوده وإيجادة لغيرة ، وأما اسمه السميع ثم البصير فما أضافاهما إلى الصفات النفسية إلا ورود الكتاب والسنه بهما - ولأن العلم فى المخلوق يستفيد بالسمع والبصر .. وحكمهما فى الإنسان على حكم كمال الغايب بما حكم به فى كمال الشاهد(١).

المراتب التاسعة والعاشرة والحادية عشرة

مراتب الأسماء

تقع الأسماء الجلالية فى المرتبة التاسعة كالاسم الكبير والعظيم والعزيز والجليل والمساجد وغيرها وفى المرتبة العاشرة تهيمن الأسماء الجلالية كالرحيم والسلام والمؤمن واللطيف إلى غير ذلك. وتلحق بها اسماء الجمال والاسم الأول والآخر والظاهر والباطن.

فى المرتبة الحادية عشر تهيمن الأسماء الفعلية الجلالية والأسماء الفعلية الجمالية ويتمثل الصنف الأول المميت والضار والمنتقم والصنف الثانى كالحى والرازق والخلاق .. إلخ (٢)

المرتبة الثانية عشر .. مرتبة عالم الامكان

والامكان مرتبة تتوسط بين الوجود والعدم أو هو كما يذكر القونوي(٣) الوجود الممكن، أو العدم الممكن القابل للوجود، بمعنى أنه لا

(١) راجع مراتب الوجود ورقة ٦ ، (٢) مراتب الوجود ، ورقة ٦

(٣) صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية ، ص ٨٩ ، ٩١.

يتصف بالعدمية المكلفة ولا يتصف بالوجود بل هو فى مرتبة تمكنه من قبول الجهتين ويقصدون بالعدم إنتقال الموجودات من وجودها إلى عدمها ويتصدق بالوجود الحق، فالخلق معدوم والحق موجود (١)

المرتبة الثالثة عشرة « مرتبة العقل الأول»

وهى مرتبة القلم الأعلى والروح المحمدية وهى مرتبة العلوم الظاهرة فى الغيب النفس الكلية والظاهرة فى الإنسان العقل الأول والعقل الكلى والعقل المعاش (٢)

ولعل الصدر «القونوى» هو الذى حدد ملامح المرتبه المسماه بمرتبه الحقيقة المحمدية فيطلق عليها العديد من المسميات التي تحدد مرتبتها الوجودية فهى كما يقول أستاذى البروفسور ابراهيم ياسين فهى الكلمة وأم الكتاب ، والعقل الأول ، وحقيقة الحقائق والروح المحمدى والقلم الأعلى (٣) فهي الكلمة باعتبار ما لها من مرتبة جامعة للأنبياء والأولياء الذين تقدموا ، وهى أم الكتاب لإشتمالها على جميع الأحكام والشئون والاسرار الإلهيه وهى«العقل الأول» الذى يحوى جميع الحقائق بشكل مجمل غير مفصل، ثم هى « القلم الأعلي» الذى يفصل المجمل فى العقل الأول بما يسطره فى اللوح المحفوظ (٤) وهو من هذا الوجه يسمى النفس المحمدية وهى «الروح المحمدية» وهذه المرتبة كما يقول التبريزى» مبدأ تعين أرواح الكاملين وهى مرتبه حقيقة الروح المحمدى»(٥)

ويرجع تعدد المصطلحات التى يستخدمها القونوى لوصف الجوانب

---

(١) مراتب الوجود ، ورقة ٧ (٢) نفس المرجع السابق، ورقة ٧

(٣) صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفيه ، ص ٢٠٦ (٤) مفتاح غيب الجمع والوجود ، ص ١٦٦

(٥) النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، ص ١٧ والفكوك ، ص ٥٨.

المختلفة للحقيقة المحمدية الى استاذه «محى الدين بن عربى» الذى كان أعلم بالعديد من المذاهب الفلسفية وأعرف باصطلاحات الفلسفة الإسلامية وغير الإسلامية فالكلمة التى قال بها الفيلسوف اليهودى وفلاسفة المسيحيين، والعقل الأول الذى قال به أفلوطين والإسماعيلية الباطنية نجدهما ونجد غيرهما عند ابن عربى (١) على نحو ما يذكر استاذنا البروفسور «ابراهيم ياسين».

ثانياً : مرتبة الانسان الكامل عند عبد الكريم الجيلى:

سبق وأشرنا إلى ما ذكره عبد الكريم الجيلى فى كتابه الموسوم «بمراتب الوجود» من أن الانسان الكامل فى المرتبة الأربعون من مراتب الوجود وبه تمت المراتب وكمل العالم وظهر الحق للعالم بظهوره الأكمل علي حسب اسمائه وصفاته، فالانسان أنزل الموجودات فى مرتبة الظهور وأعلاهم مرتبة فى الكمالات ليس لغيره ذلك.، وهو الجامع للحقائق الحقية والحقائق الخلقية. جملة وتفصيلا وعرضا وحقيقة ومجازا وكل ما رأيته أو سمعته فى الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الانسان واسم لحقيقة من حقائق الانسان، فالانسان هو الحق وهو الذات وهو الصفات وهو العرش وهو الكرسي وهو الروح وهو القلم وهو الملك وهو الجن، وهو السموات وكواكبها وهو الارض وما فيها، وهو العالم الدنياوى وهو العالم الأخراوى.

والجيلى يقصد بذلك أن الانسان هو النسخة الكونية المصغرة، وفيه تكتمل حقائق الحق والخلق ولم يقصد صيرورة الانسان إلها كما لم يقصد ان يسبغ الصفات البشرية على الله – حاشا الله - وإن كان ابن تيميه لم يفهم ذلك وإنما أخذه بميزان الظاهر فراح يُكفر هذه الجماعة(٢).

(١) صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ٢٠٧.

راجع ايضا ابو العلا عفيفى الدكتور، التعليق على مادة ابن عربي فى دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الاول بالهامش ص ٢٣١، ٢٣٧.

(٢) عبد الكريم الجيلى، مراتب الوجود، مخطوطة الظاهرية بدمشق، رقم ٥٨٩٥، ص ١٥.

يقول ابن تيمية «إن رؤوسهم أئمة كفر، ويجب قتلهم ولا تقبل توبة أحد منهم إذا أخذ قبل التوبة»(١).

ويشير ابن تيمية هنا إلى كل من «ابن عربى» و «صدر الدين القونوى» ونصير الدين الطوسى، والمولي جلال الدين الرومى وغيرهم من اتباع المدرسة الصوفية المتفلسفة.

ومما أثير حول «صدر الدين القونوى» ما ذكره استاذى الدكتور «إبراهيم ياسين»(٢) من أنه قد يكون متأثرا بأصول برهمية على نحو ما يذكر بول كراوس، وهورتن، إلا أنه يعاود نفى هذا الرأى فيقول: «إننا لم نعثر على ما يفيد هذا الأثر فيما صنف القونوى إذا رجعنا إلى رأيه الذى يفصل فيه فصلا تاما بين الانسانية والألوهية، وخصوصا وبرغم ما يذكره كراوس من ان هؤلاء وأمثالهم يعتقدون أن الأنبياء يعملون أما ما هو موافق للعقل وحينئذ فلا لزوم لهم، وإما ما هو مناقض للعقل وحينئذ فأقوالهم غير مقبوله بمعنى أننا نرفض كل ما لا يتفق مع العقل فلا يقبل من الانبياء غير ذلك. فى كلا الحالين لا لزوم لهم(٣).

ونحن نعتقد أن هذا الرأى الأخير ربما يكون إشارة إلى شهاب الدين السهروردى المتوفى ٥٨٨ – الذى من بين آرائه «إمكانية خلق نبي جديد مع كون محمداً هو خاتم النبيين والمرسلين»(٤).

ومن الأمور الهامة التى جاءت فى مؤلفات السهروردى نظريته فى الإمامة والقطبانية التى يتحدث فيها عن الحكيم المتوغل المتأله، والأخير لا

---

(١) راجع فتاوى ابن تيمية، المجلد الثانى، طبعة السعودية، ص ١١٥.
(٢) صدر الدين القونوى، وفلسفته الصوفية، ص ٢٧، ٢٨.
(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٨.
(٤) المدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ٥٧.

يخلو العالم منه ، وهو خليفة الله وله الرياسة يقول: «إن إتفق في الوقت متوغل فى التأله والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل فى التأله عديم البحث وهو خليفة الله، ولا تخلو الأرض من متوغل فى التأله، فإن المتوغل فى التأله لا يخلو العالم عنه، إذ لا بد للخلافة من التلقى، لأن خليفة الملك لا بد ان يتلقى منه ما هو بصدده»(١).

ويقول السهروردى أيضا «إن الإمام الذى تتوفر فيه هذه الصفات، وهو الأحق بالرياسة، فقد يكون مستوليا فيكون الزمان نوريا، وقد يكون خفيا وهو ما يسميه المتصوفه بإسم القطب»(٢).

وهكذا نجد أنفسنا بصدد نظرية فى الانسان الحقيقى أو القطب الواصل الى مرتبة القطبانية أو الانسان الذى تخطى مرتبة الكمال إلى مرتبة المطلع أو ما فوق مرتبة المطلع أو هو الانسان المطلق الذى يظهر فى أشخاص الأنبياء والأولياء، وهذا الانسان فيه الكثير من أوجه الشبه مع «الطباع التام»، الذى هو ملتمس الحكم وأصله وفرعه عند أرسطو.

لكن نظرية التأنيس هى أكمل النظريات جميعا لأنها تجمع بين الانسان فى مرتبة إنسانيته والانسان فى مرتبة تأنيسه، وفى الفصول التالية نتابع سفر الانسان إلى الله وتوجهه إليه وكذلك ظهوره فى صورة الأنبياء.

ثالثاً : نظرية الكلمة وعلاقتها بالحقيقة الانسانية المحمدية:

طالما أننا استطعنا ان نحدد ماهية الانسان وحقيقته فى عين العلم،

(١) نفس المرجع السابق، ص ٥٧.

(٢) راجع محمد على أبو ريان «الدكتور» فى كتابه شهاب الدين السهروردى، وقد نقله الدكتور مصطفى غالب فى كتابه السهروردى، طبعة بيروت، ١٩٨٢، ص ١٢٩.
راجع ايضا المدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ٥٧.

واختصاصه بمرتبة «الأكملية» أو مرتبة «المطاع» أو «المطلع» وطالما أن للمراتب ظهور يتجلي فى الأنبياء والأولياء فإن أول ما يشير إليه «ابن عربى» ان الأنبياء من لدن آدم وحتى محمد عليه السلام، وأخص من يميز به الكلمة المحمدية أنها المختصة بتعريفها بالألف واللام تمييزا لها عن «كلمات وجودية» أخرى وهى المخلوقات جميعها بما فى ذلك الأنبياء إلا محمد فى «الكلم».

وهذا الوجود الخاص بمرتبة النبى الأكمل يقع عند أعلى المراتب المسماه «حقيقة الحقائق التى هى للحق من جانب وللخلق من جانب وهى باطن الألوهية والألوهية ظاهرها.. وهى العقل الأول الجامع كل شئ، والموجود الذى وسع كل شئ فى عالم المحسوس والمعقول، ولا توصف هذه المرتبة المسماه حقيقة الحقائق بأنها كل أو جزء من كل أو أنها تقبل الزيادة أو النقصان، ولا تقبل التحديد أو التعريف وهى من الاشياء بمثابة المادة الاولى أو «الهيولى» التى تتكثر بتكثر الموجودات. كما هو الحال فى فكر أفلاطون، التى تتكثر بتكثر الموجودات ولكنها لا تتكثر إلا فى نظر «العقل الأول» وإن شئت قلت هى الله وهى العالم أو ليست هى الله ولا العالم، عنها صدر العالم وظهر كما يصدر الجزئى عن الكلى، وهى فى نفسها حقيقة واحدة، وهى علم الله أو هى العلم والعالم والمعلوم، أو العقل والعاقل والمعقول، على نحو ما يذكر د. ابو العلا عفيفى[1].

ومثل هذا الخلط الذى وقع فيه «ابن عربى» بين الذات الالهية وحقيقة الحقائق، إنما كان خلطا معنويا لا يقصد منه الزعم بأن الحقيقة المحمدية،

---

(١) نظريات الاسلاميين فى الكلمة، ص ٥١ من المجلد الاول من مجلة كلية الاداب، سنة ١٩٩٤.
A.Afifi, The Mystical Philosophy of Muhyid Al Din Ibnul Arabi, u-k., Cambridge, 1939, p. 71

أو الانسان الأكمل هو الله فليس ثمة انطباق وإنما الذات الإلهية لها التفرد والتعالى ولها باطن هو حقيقة الذات ولها ظاهر يتجلي فى الأسماء والصفات، وأن مرجع جميع المراتب ومردها إلى مرتبة أحدية الجمع والوجود، فالذات يصدر عنها العقل الكلى، والعقل الكلي صدرت عنه حقيقة الحقائق، وهى مرتبة تجلى الذات لنفسها ومرتبة اصول الاشياء ثم أن حقيقة الحقائق هى مرتبة الانسان الكامل والعالم الخارجى، والانسان الكامل هو مركز العلم والادراك وحقيقة الحقائق لها الأحدية من جانب الذات والواحدية التى هى منشأ الكثرة من جانب العالم(١).

والكلمة عند «الصدر القونوى» تنزل حرفا ثم كلمة، ثم آية ثم سورة ثم كتابا جامعا، فماهية أى شئ فى حضرة العلم الالهى هى حرف غيبى اذا ثعقلت بدون لوازمها، فإذا سميت كلمة غيبية، فإذا اتصل الوجود بها دون لوازمها كان حرفا وجوديا، أما إذا إتصل الوجود بها مع لوازمها كانت كلمة وجودية، ويكون فعل الحق كلاما، والظاهر كلمات، لذلك سميت جميع الموجودات كلمات – لقوله جل شأنه «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفذ البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا»(٢).

ومن الكلمات ما هو جامع وما هو مجموع، ومنها ما هو كامل وما هو أكمل، فالأنبياء كلمات، وهم الصور الوجودية للحقيقة الانسانية الكمالية، ومحمد صلى الله عليه وسلم «أكمل» الأنبياء وخاتمهم، لذلك فهم كلمات تجمعها الكلمة المحمدية، يقول جل شأنه : «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته»(٣).

---

(١) The Mystical philosophy of Muhyid - Aloin Ibnul Arabi, p. 71.

(٢) دلالات المصطلح، الكلمة، والآية ١٠٩ من سورة الكهف.

(٣) نفس المرجع، الكلمة، والآية ١٧١ من سورة النساء.

وقد أوضحنا ان الكلمة من الناحية الصوفية تشير إلى الحقيقة المحمدية وروح الخاتم أو خاتم النبيين، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وأما من ناحية علاقة الكلمة بالانسان فهى ، آدم، والحقيقة الانسانية الظاهرة بصور الأنبياء.

ويعدد المرحوم الدكتور ابو العلا عفيفى معانى الكلمات كما أسلفنا ويضيف أنها «الهباء» أو صورة الحق فى مواجهة الظلام، أو ظل الله The Darkness of the shad dlow of God أو البرزخ فى مواجهة الواسطة بين الله والعالم(١)

The intermediate stage between God and the universe

والحقيقة المحمدية فى مواجهة مبدأ الوحى، وإنسان عين الحق فى مواجهة «عظمة الله - والشفيع The intercessor و «الإمام القطب» فى مواجهة الكاهن الأعظم، وهو الانسان المؤنس، والانسان الكامل، والخليفة التى تدور عليه افلاك الوجود.

فإذا فهمنا الحقيقة المحمدية على نحو ما يفهم ابن عربى، وتلميذه الصدر القونوى كان لها وظائف هامة منها:

أ - أنها مصدر كل علم باطنى تصوفى وغير تصوفى، إذ هى الروح المد لجميع الأنبياء والأولياء وبواسطتها يشرق نور العلم الالهي فى قلوب من يمنحهم الله ذلك العلم ، فهى مصدر الاشعاع الدائم الأبدى الأزلى، وهى القوة الروحية أو الناطقة والسارية فى الكون بأسره، إليها ينظر كل

---

(١) The Mystical philosophy bof ibnul Arabi, p. 50

صوفى فى أعماق قلبه وعنها يبحث، وهى غايته من رحلته الطويلة فى طريقه الصعب والشاق تجاه تحقيق وحدته الذاتيه معها، وهذا هو عين الوصول وعين القرب.

والحقيقة المحمدية على هذا اشبه بالقطب أو «الامام المعصوم» فى مذهب الاسماعيلية الذى يتجلى فى كل زمان فى صورة قطب ذلك الزمان إلا أن «ابن عربى» تختلف عن الاسماعيلية فى أنه لا يقول بعصمة الامام الظاهر، أى أنه يجوز الخطأ والزلل على كل نبي وولى فى الأحكام أما الامام الباطن او الحقيقة المحمدية فلها العصمة على الدوام.

ب – ان الحقيقة المحمدية من حيث أنها عين «حقيقة الحقائق» عله العالم وسبب خلقه لانها عين الروح أو هى روح محمد رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه يقول «ابن عربى» إن المشار إليه فى الآية هو على الحقيقة «محمد» لا بل هو الملقى لجميع «الكلمات» بواسطة أو بغير واسطة لانه هو القلم الأعلى – الروح الكلي وروح القدس «والحق المخلوق به» وهو إصطلاح أخذه عن الحكم «بن برجان الصوفى».

ومحمد صلى الله عليه وسلم هو أسبق الأنبياء روحانية وروحانيته أصل كل روحانيه، ذلك أن روحانيته على ما تخيلها ابن عربى موجودة أزلية كما أن روحانيه كل نبى قد وجدت بإمداد يأتى إليهم من تلك الروح الظاهرة بما يظهرون به من الشرائع والعلوم فى زمان وجودهم ووجوده صلى الله عليه وسلم وإلياس وخضر عليهما السلام، وعيسى عليه السلام فى زمن ظهوره فى آخر الزمان حاكما بشرع محمد صلى الله عليه وسلم فى أمته المقرر فى الظاهر، ولكن لما لم يتقدم فى عالم الحس وجود عينه اولا بسبب كل شرع إلى من بعث به، وهو فى الحقيقة شرع محمد

وان كان مفقود العين من حيث لا يعلم(١).

وقد توارت الأحاديث لتؤكد أن محمداً صلى الله عليه وسلم بشخصه الظاهر كخاتم الرسل والنبيين هو الصورة الظاهرة للحقيقة المحمدية الأزلية التى كانت وما زالت مصدر الإمداد لكل حقائق الأنبياء لا بل إن العالم بأسره فيض من جوهر الحقيقة المحمدية.

وقد ورد فى الخبر قول الرسول محمد صلى الله عليه وسلم : «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» وفى صحيح مسلم «أنا سيد الناس يوم القيامة» وقوله صلى الله عليه وسلم «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين»(٢).

(حـ) والنبى هنا يخبر بالمرتبة التى وضعه الله فيها منذ الأزل، ويبين انه مصدر الكمالات والأنوار، كما يبين انه وقد كان روحا لها الحكم فى الباطن فإنه وقد بعث جسدا له الحكم فى الظاهر. كما يشير ايضا أنه النبى الجامع، الذى جاء جامعا وخاتما تجمع ويحيط بكل الانبياء الذين تقدموه فى الزمان الظاهر، فإذا كانت الرسالات قد جاءت إلى قوم أو أقوام، وكذلك الرسل فإن لكل نبى مرتبة كما أن لكل رسالة مرتبة، فهناك انبياء ورسالات فى مرتبة الحروف، وانبياء ورسالات فى مرتبة الكلمات، وآخرون فى مرتبة الآيات والأسفار، ثم أن هناك رسالات فى مرتبة الكتب. إلا أن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم هى رسالة فى مرتبة الكتاب الجامع وهو رسول ونبى فى مرتبة الرسالة الجامعة ويأتى دونه آدم وادريس الذين خاطبوا أقوام ما

---

(١) ابن عربى، المقومات المكية، السفر الثالث، ص ١٩٣.

(٢) ابن عربى الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ٢٩١-٢٩٢، والحديث الاول رواه ابن ماجه فى سننه، والحديث الثانى رواه عبدالله بن عمر وأخرجه مسلم وابن ماجه.
راجع محمد محمود ابو قحف، التصوف الاسلامى، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، ٢٠٠٢، ص ٢١٠.

قبل الطوفان، ثم نوح عليه السلام النبي الذى نجا من الطوفان، ثم يافت الذي بعث لشعوب الترك والصين، ويأجوج ومأجوج والقبط وغيزهم. ثم «سام» ومنه صالح الذى أرسل إلى ثمود فى الحجر وعاد فى الأحقاف، ومن سلالة سام هود، ومن سلالة نوح آزر وهارون ومنهم لوطا المبعوث للسلالة غير العربية من أولاد سام وهم البابليون والآشوريين، ثم سلالة ابراهيم عليه السلام ومنهم إسحاق وعيص توأم يعقوب وأيوب وذو الكفل.

ومن سلالة ابراهيم اسماعيل الذى بعث للعرب العاربه، وشعيب الذى بعث إلى أهل مدين، ومن سلالة إسحاق يعقوب ويوسف وهارون، وموسى واليسع والياس ويونس وداود وسليمان وزكريا ويحيي عليهم جميعا السلام وعلى رأس هؤلاء جميعا وغيرهم من الانبياء الذين لم يذكرهم القرآن الكريم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام.

وهؤلاء جميعا ممن أخبرنا بهم القران ومن لم يخبرنا بهم هم المقصودون بمرتبة الكمال والبالغون مرتبة الأكملية وهم الواصلون إلى مرتبة التأنيس التي هى مرتبة أحدية الجمع والوجود ومرتبة حقيقة الحقائق(١).

وهكذا يصبح النبي هو نموذج الانسان الكامل أو الواصل إلى مرتبة تأنيسه وهو الغاية التي تدور عليها حوادث الزمان، وهو المرتبة الجامعة لحقائق الحق وحقائق الخلق، وهو الوجه الظاهر للحقيقة الغيبية الباطنه، وهو القطب الذى هو موضع نظر الله تعالي فى كل زمان.

---

(١) ثم تتبع الانبياء من خلال آيات القرآن الكريم.
راجع ايضا كتاب فصوص الحكم والتعليقات عليه للدكتور ابو العلا عفيفى وقد استعرض فصوص الحكمة من الانبياء وهم على الترتيب الذي ورد عند ابن عربى كما يلى: آدم، شيث، نوح، ادريس، ابراهيم، اسحاق، اسماعيل، يعقوب، يوسف، هود، صالح، شعيب، لوط، عزيز، عيسى، سليمان، داود، يونس، ايوب، يحيى، زكريا، إلياس، لقمان، هارون، موسي، خالد، محمد.

(د) والروح المحمدية تظهر فى أكمل مظاهرها فى قطب الزمان وفى الأفراد وفى ختم الولاية المحمدية، ومعني ذلك ان إلقطب هو الروح النورانية التى تسرى آثارها فى الكون فكأن القطب هو مظهر الروح المحمدي، وهو المد لجميع الأنبياء والرسل والأقطاب، وتتبدي الروح المحمدي فى مظاهر تظهر فى العالم فى قطب الزمان من الافراد والأولياء ثم فى ختم الولاية الذى هو عيسى عليه السلام(١).

وتتعدد إشارات «إبن عربى» إلى عيسى عليه السلام باعتباره قطبا وخاتما للولاية العامة المستمدة من روح النبى محمد صلى الله عليه وسلم، وكذلك سائر الأنبياء والرسل عليهم السلام، إلا أن عيسى يختص بأنه سوف ينزل فى آخر الزمان ليحكم بشريعة النبى محمد صلى الله عليه وسلم.

فسيدنا عيسى عليه السلام إذا نزل ما يحكم إلا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو خاتم الأولياء»(٢).

ويبدو لنا أن مثل هذه النظريات المتداخلة غايتها الوصول إلي الله الذى يسعى إليه كل طموح روحى، حيث أن الألوهية فى الاسلام فى جانبها الغيبى المقدس لها خاصية إثارة الشعور بالمقدس والأقدس بحيث أن المقدس هو الغيبى والأقدس هو الله والانسان المسلم يحمل على كاهله عبء الوعى بالأقدس والبحث عن المقدس، ولأن الأقدس مجرد لا عيانى ولا يمكن الامساك به فتظل رحلة الانسان إليه عبر «المقدس»(٣) متواصلة، ويظل السعي لتفسير العلاقة بين الغيب المطلق والمقدس مهمة يحملها الانسان على

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص ٣٦٣.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٧.

(٣) استخدم «وولتر ستيس» كلمة المقدس للدلالة على الله لكننا هنا نستخدمها كما استخدمها صوفيه المسلمين للدلالة على الجانب الغيبى أو الوجه الحق للخلق أو العالم

W. Stace, Mysticism and philasophy, philadel phias Lippincott, 1966, p. 207-231.

كاهله فى محاولة منه للوصول الى جانب المقدس، ثم السعى نحو الأقدس بهدف تفسير خاصية صدور العالم عن الله إنطلاقا من العلم المقدم السابق على الوجود، ويظل الانسان فى محاولة لتحقيق التطابق بين وعيه الشخصى عن الألوهية والله باعتباره خالقا، ذلك أن الانسان يحمل شعوراً بالعجز عن اطلاق وصف الألوهية على المطلق ما لم يكن خالقا لان صفه الخلق هى أخص صفات الله.

والسؤآل الآن كيف يمكن إضفاء صفة الخلق على الحقيقة المحمدية أو الإنسان فى مرتبة تأنيسه؟

وللإجابة على هذا السؤال لا بد من ملاحظة أن مرتبة حقيقة الحقائق التى هى الحق من جانب وللخلق من جانب هى الى تفسر قضية الاعتقاد الصوفى بإسناد وظيفة الخلق للحقيقة المحمدية أو الانسان المؤنس لان هذه الحقيقة فى مرتبتها الغيبية المطلقة ليست إلا صفة من صفات الله المتفرد بالخلق تسبغ على حقيقة النور والروح المحمدي السارى فى الكون.

بل يظل أغلبه فى نظر الصوفى العظيم مصدرا لا نهائيا لجميع القيم ولكل خير، وهو فى وعى الصوفى فاعل فيما لا زمان وفعله أزلى ونشاطه أبدى، وبالتالي فنحن لسنا بصدد عملية تغير أو انتقال طالما ان التغير يتم فى زمان على نحو ما يذكر وولتر سيتس W/ Stace وهكذا يكون الاتجاه إلى مرتبة التأنيس أو الأكملية تطلع إلى وجود أزلى يمكنه حل مشكلات الوجود العارض، وتبقى فكرة الخلاص قائمة فى هذا الوجود المزدوج لهذا الانسان الحقيقى او المطلع أو الكامل أو القطب.

لذلك لم يكن امام الصوفيه إلا تخيل وجود قطب فى الزمان يظهر فى الأفراد وفى ختم الولاية العامة، والجدير بالذكر أن ابن عربى وتلاميذه

وحوارييه قد جعلوا من القطبانية درجات وطبقات تبدأ «بأصحاب الركبان» وهم الطبقة الاولي وهؤلاء منهم الأقطاب ومنهم الائمة ومنهم الأوتاد ومنهم الأبدال، ومنهم النقباء ومنهم النجباء ومنهم الرجبيون ومنهم الافراد، والغريب أن «ابن عربى» يذكر أنه عاشرهم ببلاد المغرب وبلاد الحجاز[1].

فلم يشأ هؤلاء الصوفية أن لا يخلو الزمان من قطب أو غوث له رتبة روحانية عليا أو ولى يتلقى المدد الالهى الروحانى أو نقباء استخرجوا خبايا النفوس وأشرفوا على الضمائر وتحققوا بالعبودية الكاملة وحملوا عن الناس اثقالهم وباشروا عنهم معرفة ربهم وظلوا وسيلة الناس فى الوصول الى ربهم وهؤلاء هم عباد الله الصالحون الظاهرون أصحاب العلم الباطن لذلك ليس غريبا ان يقول ابن عربى عن الحضرة ان موسى عليه السلام ليس له ذوق فى المقام الذى هو الخضر عليه كما أن الخضر ليس له ذوق فيما هو موسى عليه من العلم الذى علمه الله إلا أن مقام الخضر لا يعطى الاعتراض على أحد من خلق الله لمشاهدة خاصة هو عليها ومقام موسى

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ٢٤٥.

والركبان هم ركاب الابل - ومنهم من يركب نجب الهمم ومنهم من يركب نجب الأعمال

الأئمة هم إمامان أحدهما عن يمين القطب ونظره فى عالم الكون واسم عبدالرب والاخر عن يساره ونظره فى عالم الملك واسمه عبد الملك.

الأوتاد: اربعة رجال، منازلهم على منازل الجهات الأربعة، وبهم يحفظ الله العالم.

الأبدال: هم سبعة رجال من سافر منهم من موضع ترك على صورته جسدا أى شبحا يحيا بحياته ويظهر بأعماله.

النقباء: هم الذين استخرجوا خبايا النفوس واشرفوا على الضمائر لتحققهم بالعبودية.

النجباء: هم أربعون شخصا مشغولون بحمل أثقال الخلق فلا يتصرفون فى حق أنفسهم بل فى حق غيرهم.

الأفراد: هم الخارجون عن دائرة القطب، وهم الذين على بينه من ربهم، وهم فى هذه الامة بمنزلة الانبياء فى الأمم الخالية.

راجع هامش الفتوحات، السفر الثالث، ص ٢٤٥.

راجع ايضا: لطائف الاعلام، لصدر الدين القونوى، مخطوطة جامعة اسطنبول، رقم ٢٣٥٥/٣٣-١ القسم العربى الورقة ٢٨ ب.

والرسل يعطى الاعتراض من حيث هـم رسل لا غير، فى كل ما يرونه خارجا عما ارسلوه به ودليل ما ذهبنا اليه فى هذا قول الخضر لموسي عليه السلام (وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا).

فلو كان الخضر نبيا لما قال له ذلك، فالذى فعله لم يكن من مقام النبوه - وهذا إشارة إلي انفراد كل من موسي بمقامه الذى هـو عليه وكذلك إنفراد الخضر بمقامه الذى هو عليه(١).

رابعاً : المحقق عند ابن سبعين المتوفى ٦٦٨ هـ وابطال نظرية الكلمة

يتحدث «ابن سبعين المرسى»(٢) عن المحقق الذى هـو النبي باعتباره ذلك الانسان المؤنس، ومطلوب العالم والذى يمكنه الوصول إلى الله وحده لأنه الكامل والمحقق الوارث الذى هو الواسطة بين الله والعالم.

يقول ابن سبعين فى رسالة العهد «والوصول إلى الله لا يكون الا بالنبى، والنبي لا يعرف الا بالوارث، فالله لا يعرف الا بالوارث.. والوارث هو المحقق، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون اليه بالضرورة.

وهكذا يرتب ابن سبعين الوسائط فيجعل «النبى» واسطة عن الله

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ٢٤٧.

(٢) ابو الوفا التفتازانى (المرحوم الدكتور) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٢٦٩.

* وابن سبعين ك (هو عبد الحق بن سبعين المتوفى» ٥٥٨ هـ ويذكر المرحوم الاستاذ الدكتور ابو الوفا التفتازانى انه كان صاحب نظرية فى الوحدة المطلقة التى لا تفرق بين الوجود المطلق والوجود المقيد إلا أن استاذى البروفسور ابراهيم ياسين يرى أن ابن سبعين من اتباع مذهب التوحيد الخالص او المطلق وانه ينزه الذات الالهية عن مخالطة الاشياء وان المطلق لا يتقيد فى شئ.. ويستند استاذنا الى آراء ابن سبعين نفسه فى رسالة خطاب الله بلسان نوره ص ١٩٢.
راجع المدخل الى التصوف الفلسفى، ص ٧١، ٧٢.

ويجعل «الوارث» واسطه عن النبى، كما أن الكامل يأخذ عن النبى ويأخذ عنه القطب ثم تسخر سلسلة الوسطاء ابتداء من النبى إلى الأقطاب، والأوتاد، والأبدال، والنجباء، ثم الأفراد، والواقع ان ابن سبعين يجعل من نفسه «المحقق الوارث وهو المقرب الذى تحققت فيه صفات الاحاطة الوجودية والقرب، والكمالات الموصلة إلى أعلى مراتب الكمال.

يقول المرحوم الدكتور ابو الوفا التفتازانى ومما سبق يتبين ان مذهب ابن سبعين له ناحيتان إحداهما ابن سبعين المحقق الذى ظهر فى زمان ومكان معينين والثانية ابن سبعين المحقق من حيث ان له حقيقة روحانية قديمة محيطة بالكل ويرد اليها كل عرفان ووجود ويعبر ابن سبعين بلسان هذه الحقيقة الأخيرة قائلا فى (الألواح) هذه الأخبار كلها، وهذه الطوائف مني وأنا القائل لها وأنا كنت ولما كانت»[1] ويقول إبن سبعين كذلك «إن المحقق الجليل هو السنى صاحب سنة الله التي لا تتبدل وجميع المذاهب التى فرعها خبري هى من جميع تطوراتى»[2].

ونظرية ابن سبعين فى المحقق او المقرب هى إمتداد حقيقى لنظرية «ابن عربى» فى القطب و «الانسان» كما أن نظرية «صدر الدين القونوى» فى «الانسان المؤنس» هى الطرف الآخر لنظرية الكمال والقطبانية، فبينما يذهب «ابن عربى» إلى أن الله قد شاء أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله مكونه متصف بالوجود ويظهر به سره إليه وهذا الكون الجامع هو ألانسان الكامل، يذهب ابن سبعين إلى القول بأن المحقق هو الوجود كله.. وإذا كان ابن عربي يفرق فى حديثه عن الانسان الكامل بين ناحيتين الأولى

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٤.

خاصة به باعتباره حادثا، والاخرى خاصة به باعتباره أزليا ابدياً يفرق «ابن سبعين» كذلك بين ناحيتين فيرى أن المحقق له مظهريته الجسمانية الحادثة، وحقيقته الروحانية القديمة(١).

وإذا كان كل من ابن عربى، والقونوى، والفنارى، قد تأثروا بعناصر تبدو أجنبية فى مذهب القطبية، والتأنيس وبدا التشابه بين هذه النظريات ونظرية «فيلون» فى الكلمة فقد راح ابن سبعين ينفى عن نفسه بشده أخذه من المتقدمين عليه من الفلاسفة فى الكلمة التى هى واسطة فى خلق العالم ومع ذلك فإننا نميل إلى الاعتقاد انها أقرب إلى مذهب المحقق عن «ابن سبعين» - بل إنا لا نخطئ إن قررنا أن هذه المذاهب متقاربة من حيث المصدر والمشرب.

يقول ابن سبعين فى بيان معانى «الكلمة» المختلفة، والموطن الثالث اذا وصلوا (الصوفية) إلى الفصل المشترك وتلقوا الكلمة وهى العقل الكلى عند بعض الناس ويشير الى مذهب الرواقية، والفناء عند بعض الصوفيه وصفه الحق عند آخرين، والعلم عند آخرين، والارادة عند آخرين، والأصح فى ذلك أنها مقدمة وسبب للمبدع الأول ولكل مبدع إذ هى من الحق تعالى قوله للشئ «كن فيكون».

وتتعدد صفات الكلمة عند «ابن سبعين» فهى المتقدمة، والمبينة والصادقة، والعقل الأول، أو المبدع الأول ، كما هو الحال عند أفلاطون.

ويبطل ابن سبعين نظريات المسيحيين فى الكلمة التى هى المسيح أو أقنوم الابن فى (بد العارف) قائلا: «ولا تغلط كما غلط بعض الفلاسفة،

---

(١) راجع حديثنا عن الانسان الكامل فى بداية هذا الفصل.

وزعماء النصارى فوصفوها بالحياة والعلم والقدرة بحسب القوى الثلاثة، أعني العقل والنفس والطبيعة التى هى أول القوى المنبعثة عنها، وذكر أنها ذات واحدة بالموضوع كثيرة بهذه الصفات.. فإذا وصف بالحياة دعى أبا.. وإذا وصف بالعلم دعى إبنا.. وإذا وصف بالقدرة دعى زوجا..(١)

ومما تقدم يتبين لنا ان ابن سبعين لا يثبت مراتب وجودية متميزة عن الله كالعقل الاول أو العقل الكلي أو النفس الكلية أو الكلمة أو شابه ذلك.. و «ابن سبعين» حريص كل الحرص على أن يثبت ان ما يدعو اليه من علم التحقيق متفق مع الشريعة لذلك بحث مريديه على ألا يفرقوا بين الحقيقة والشريعة على الحقيقة، يقول فى أحد رسائله «وقدموا فرض الشريعة علي الحقيقة ولا تفرقوا بينهما فإنهما من الاسماء المترادفة»(٢).

والواقع ان نمط التجربة الصوفية كما نلاحظه فى سياق نصوص متفلسفة الصوفية من أمثال «محيى الدين بن عربى» و «صدر الدين القونوى» و «عبدالحق بن سبعين» و «محمد بن حمزة الفنارى» و «عبدالكريم الجيلى» و «ابراهيم بن اسحاق التبريزى » وآخرين من اتباع المدرسة الصوفية المتفلسفة، هى تجربة «الوعى الموحد» على حد تعبير W. Stace(٣) وهذا الوعى اولا: يستبعد منه كل كثرة للمضمون الحسى أو التصورى أو أى مضمون تجريبى آخر.

وثانياً : التجربة ليست مكانية زمانية.

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٥.   (٢) المرجع السابق، ص ٢٨٦.
راجع رسالة بد العارف ضمن المجموعة المصورة، مكتبة جار الله، رقم ١٢٧٣، النسخة رقم ٨٣٣، مكتبة اسطنبول، اللوحة رقم ٣ وقام الاستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى بنشر مجموعة رسائل ابن سبعين بالدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥، راجع ص ٢٤٧-٢٥٨.
(٣) التصوف والفلسفة، ص ١٤٣.

ثالثاً : هى تجربة مغلفة بالشعور بالموضوعية أو الواقع الحقيقى.

رابعاً : وفيها شعور بالغبطة والنشوه والسلام.

خامساً: يصاحبها شعور بأن ما تم إدراكه هو القدسى أو الالهى(١).

وقد حدد وليم جيمس W. James (٢) خصائص هذه التجربة على النحو التالى:

أ - زعم وليم جيمز أن التجربة من هذا النوع الصوفى المقدس غير قابلة للوصف Ineffability ولا يمكن الاعتراف بمضمونها بما يضعه على من وصف لها.

ب - تحتوى هذه الخبرةعلى خاصية إدراكية Noetic Qulity وهو ما يشير إلى أن من شأنها أن تغوص فى أعماق الحقيقة، وتصبح محمله بايحاء مفعم بالحيوية والحقائق الكشفية.

ويذكر وولتر سيتس على لسان بيوك Buke(٣) ان التجربة التصوفية مصاحبة لنور باطنى ذاتى مقترن بنوع من السمو الأخلاقى والشعور بالخلود Sense of Imortality وفقدان الخوف من الموت.

وقد كتب «هنري سوسو» يعبر عن هذه التجربة قائلا «عندما تفقد الروح وعيها الذاتى فى الحقيقة ذاتها، فإنها تجعل مستقرها فى ذلك الغموض العظيم الذى يصيب بالدوار، وهي بذلك تتحرر من كل عقبة أمام الاتحاد، ومن خصائصها الفردية.. عندما تختفى فى الله، وباندماج الروح فى الله فإنها تختفي أو تذوب أو تتلاشي.

(١) المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٢) William James, The varieties of Religious Experience, U.S.A. 1901 "Mysticism"

راجع كتاب استاذنا الدكتور ابراهيم ياسين المدخل الى التصوف الفلسفي، ص ٣٣.

(٣) John white, what is Enligtenment, U.K. 1943

راجع، التصوف والفلسفة، ص ١٤٦.

خامساً: الصورة المحمدية الانسانية والميتافيزيقية:

«يحدد عبد الكريم الجيلى» سمات خاصة يصف بها الصورة المحمدية، فيرى ان الله سبحانه وتعالي قد خلق من هذه الصورة الجنة والنار وما فيهما من نعيم المؤمن وعذاب الكافرين، وانه جل شأنه قد خلق آدم من تلك الصورة المحمدية فلما نزل آدم من الجهة فارق صورته الروحية لمفارقته عالم الأرواح، وقد كان آدم فى الجنه لا يتصور شيئا الا أوجد الله له فلما فارق روحانيته وهبط إلى دار الدنيا لم يبق له ذلك.

وجاء خلق محمد عليه الصلاة والسلام – من كماله جل شأنه، وجعله مظهراً لجماله وجلاله، وخلق كل حقيقة فى محمد صلى الله عليه وسلم ، من نفسه، وخلق نفس آدم نسخه من نفس محمد صلى الله عليه وسلم، وقد شاءت الحكمة الالهية أن يكون إنتقال الصورة الآدمية إلى عالم الدنيا رهن بالأكل من الشجرة الملعونة التى تمثل الظلمة الطبيعية فمن أتاها لعن أى طرد، فلما زينتها الصورة الآدمية طردت من القرب الالهى الروحى إلى البعد الجسمانى – فليس النزول إلا هذا وهو انصراف وجهها من العالم العلوي الذى هو منزه عن القيد والحصر إلى العالم السفلى الطبيعى الذى هو تحت الأسر»(١).

فكأننا بصدد الصورة المحمدية الغيبية الروحانية الأزلية التى خلق الله منها الحقيقة الادمية والتي ظهرت فى عالم السماء فى الجنة تغالب نفسها فلا تستطيع الا أن تقترف الفعل الذى إنتقلت به من عالمها الروحانى إلى عالمها الجسمانى.

---

(١) الانسان الكامل فى معرفة الأواخر الأوائل ، حـ ٢ ، ص ٥٨، ٥٩.

وتكتمل صورة الحقيقة المحمدية إذا أضفنا إلى ما سبق القول بأن الانسان الكامل هو محمد صلى الله عليه وسلم، وأن الباقين من الانبياء والأولياء، والكمل ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل ومنتسبون اليه انتساب الفاضل إلى الأفضل، كما قدمنا فى الفصول السابقة.

ويشير الجيلى إلى ذلك بقوله «ولكن مطلق لفظ الانسان الكامل حيث وقع فى مؤلفاتى إنما أريد به محمدا صلى الله عليه وسلم تأدبا بمقامه الاعلى ومحله الأكمل الاسنى، ولى فى هذه التسمية له إشارات وتنبيهات علي مطلق مقام الانسان الكامل.. ولا يجوز اسناد تلك العبارات إلا لاسم محمد صلى الله عليه وسلم، إذ هو الانسان الكامل بالاتفاق، وليس لأحد من الكمل ما له من الخلق والأخلاق(١).

ورسم الجيلى صورة الحقيقة المحمدية وصورته الانسانية فى قصيدة طويلة نقتطف منها هذه الأبيات:

ومن يلاحظ الرموز الواردة فى هذه القصيدة المعبره عن الصورة المحمدية يجب ان يتوقف فيها امام كلمات من أمثال «الكون أجمعه لديه كخاتم» «الملك والملكوت فى تياره» هو در بحر ألوهه ، هو سيف أرض عبوده، هو سيفه والعين بل إنسانه، عقد اللوا لمحمد «له الوساطة»، له المقام المحمود.. تعالى شأنه، العرش والكرسي ثم المنتهى مجلاه ثم محله ومكانه، وطوى السموات العلي بعروجه، انبأ عن الماضى وعن مستقبل.

وقوله والآل والأصحاب والانساب والأقطاب قوم فى العلا إخوانه(٢)

هذه كلها عبارات تؤكد تلك الصورة الغيبية الأزلية الأبدية للحقيقة المحمدية

---

(١) الانسان الكامل، حـ ٢، ص ٧٢.

(٢) الانسان الكامل، حـ ٢ ، ص ٧٣.

التى منها ظهرت الصورة الآدمية الروحية ثم تجلت فى صورة آدم الانسان، ومحمد النبى البشر المبعوث للعالمين، وهى صورة لا شك تنبئ عن الحقيقة الانسانية الكمالية، والانسان الواصل إلى مرتبة تأنيسه والذى عرج به الله إلى السموات العلا ليكون قاب قوسين أو أدنى وهى صورة تجعل من الانسان الحقيقى إنساناً كونياً بكل معنى الكلمة لأنه يحمل فى ذاته الجانب الغيبى الأزلى المنزه عن المكان والزمان، والجانب العينى المشاهد الموجود فى الزمان.

تعقيب:

ومهما تعدد مسميات «الانسان الحقيقى» فإنها تبقى معبره عن وسائط بين الحق والخلق، وبين الغيب والشهادة، فالانسان المطلق أو الفاضل فى فكر إخوان الصفا هو وسيلة الخلق فى مطاوعه الحق، وبه صلاح أهل الزمان، وهو الذي يقوم فى العالم بأمر الله، فلا يتصرف فى أمر من الأمور إلا لساناً وترجماناً للأوامر الإلهية.

والانسان الكامل هو خليفة الله فى الأرض والقطب الذى تدور عليه الأفلاق وتسجد له الأفلاك وهو عند «ابن عربى» أكمل نشأة ظهرت فى الموجودات وهو «المطاع» الذى يمثل الصورة الحقيقة المحمدية، وهو الانسان الواصل إلى مرتبة تأنيسه التى تترجم أحوال المظهر المحمدي وأخلاقه وهى التى تبين طرق ظهوره بوصفه الكمال الأعلى.

وهكذا نتكشف جوانب الصورة الانسانية الكمالية باعتباره عالماً كبيراً وعالماً صغيراً فى الآن نفسه، فلا غرابه إذن أن ينتهى إبن عربى ومدرسته من بعده إلى نظرية فى وحدة الأديان، أو وحدة الأجناس، ووحدة الأنبياء،

ووحدة الكون ليقينه بوحدة الواحد المطلق «الله» جل شأنه.

وهذا يتأكد فى قوله أن الصورة الآدمية التى وجدت فى الجنة وغالبتها الشهوة وانتصرت عليها إنما هى تجلى لصورة الحقيقة المحمدية التى ظهرت بعد طردها من الجنة فى صورة الأنبياء، والأقطاب، والانجاب والأوتاد. وهم جميعا أفراد الانسان الحقيقى الأكمل المجموع فى الحقيقة المحمدية الأزلية.

الفصل الرابع

الانسان والمعرفة



الفصل الرابع

الانسان والمعـرفـــة

تمهيد :

يجد الباحث نفسه بصدد حقيقة كونية لها جانبيها الغيبى والشهودى، كما يتأكد فى وعى الانسان الواصل إلى مراتب التأنيس حقيقة كونه حق من جانب وخلق من جانب وتتكشف جوانب الصورة الكمالية لتفصح عن حقيقة واحدة تسمى أحيانا الحقيقة المحمدية وتظهر فى شخص محمد الرسول صلى الله عليه وسلم، وتسمى أحياناً الحقيقة الآدمية ومرجعها الحقيقة المحمدية المختصة بالخلافة والتى تجلت فى صورة آدم أبو البشر، وتسمى أحيانا المطاع الذى ينطق بلسان ربه، وتسمى أيضا المطلع الذى أطلعه الله على ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر قط. وتشاهد الحقائق الكمالية الغيبية من الصور البشرية من الأولياء والأنبياء، والأقطاب، النجباء والأوتاد، وجميعهم يأخذون علمهم من مشرب واحد. وحصولهم على المعرفة التى هى علم غيبى، رهن بانسلاخ الإنسان من بشريته والعودة إلى أصله فى العين الثابتة، وهناك يصدق عليه كل اسم، ويضاف إليه كل وصف ويتحقق بالوحدة مع جانبه الغيبى الحقى، فيدرك حقائق الأشياء فى نفسه، فقد أصبح والعلم والمعلوم شيئا واحداً.

والإنسان عندما يصل إلى مرتبة تأنيسه ويحقق أعلى مراتب الكمال ينفتح حسه، وخياله، وتنطلق رؤاه وأحلامه لتصبح معبراً بين الخلق والحق وقنوات موصله بين الغيب والشهادة، وبين عالم الملك وعلم الملكوت ويبرز الحق «المستجن»(١) فى قلب الانسان ليفصح عن سر الحقيقة الأزلية التى

---

(١) يستخدم القونوى، إصطلاح الحق المستجن، ليشير به إلى الحقيقة الالهية الأزلية المودعه فى القلب الذى أعد لاستقبال صورة الحق وسره. راجع صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ٢٢٧.

أودعها الله فى الانسان ولتعبر عن كيفية إعداده لتحمل الأمانة وإبلاغ الرسالة.

لذلك سوف يكون حديثنا عن نظرية المعرفة هو حديث عن نوع من العلم أختص به خاصة الخاصة من آهل الله، الذين إتسعت قلوبهم لتكون منصة التجلى الالهى فى الأرض، والذين عبرت عقولهم إلى آفاق العقل الأول الذى يأخذ العلم مجملا، والذى ترتسم فيه حقائق الاشياء على نحو تعينها فى العلم الالهى الأزلى، والذين أصبح خيالهم محل ظهور الحقائق الوجودية وأصل جميع العوامل بأسرها، والذين تحولت رؤاهم إلى صور منعكسة مطابقة لما جاء فى العين الثابتة بعد الاتصال بعالم الخيال المطلق أو بالعلم كلما شاء الله سبحانه وتعالى وقضى.

وسوف نتبين عمل هذه الأدوات الالهية وقدراتها فى تحصيل المعرفة فيما يلى :

أولاً : القلب:

القلب هو أداة الإنسان المؤنس فى معرفة الله ومعرفة أمره فى خلقه، وهو الواسطة القابلة للتجلى الإلهى ومحل النفث فى الروع.

وقد أفاض الصوفية على إختلاف مشاربهم فى الحديث عن القلب ووصفه بالأوصاف الملائمة له باعتباره تلك الأداة التى يتصل من خلالها الانسان بعالم الغيب الذى يستعصى على العقول، وقد عدد الصوفيه وجوه القلب العارف على النحو التالى:

الوجه الأول: للقلب عن الصوفيه من اتباع مدرسة ابن عربى وجوه ومعانى عديدة، فهم يصفونه بانه «حقيقة قلبية مرتسمة فى العلم

الالهى»(١)، ومنها أنه أصل احدى جامع لكل أصل، ومرآة قلب الإنسان الكامل، التى تواجه بوجوهها الحضرات الأصلية الخمسة كحضرة الغيب وحضرة الشهادة وما بينهما.. ولا يصدر فعل الإنسان إلا وإنصبغ بحكم احدي من أحكام هذه الوجوه أو بها جميعها، ويسمى هذا بالوجه الخاص الذى يتحقق به المحققون الذين ليس للوسائط من الصفات والأسماء وغيرهما مما نزل عنهما فيه حكم ولا مدخل.. ولا يعرفه ويتحقق به إلا الكمل والمحققون من أهل الله، يقول صدر الدين القونوي، وصاحب هذا المشهد والمقام كل خواطره وإدراكاته واقعة بالحق فى مرتبة الأولية، فالأفعال الصادرة منه من حيث جميع مشاعره وحواسه تترتب وتنبني على هذا الاساس الالهى فلا يصدر منه إلا جميل حسن وما يوجب رفع الدرجة ومزيد القرب فى عين القرب لكن من باب المنه والإحسان!(٢).

الوجه الثانى: وأما الوجه الثانى من وجوه القلب فيحاذى عالم الأرواح ويأخذ به صاحبه عنها وتنتقش فيه منها بحسب المناسبة الثابتة بينه وبينها وبحسب طهارة الوجه وصقاله الذى بهما يظهر صحة النسبة وتحيى رقيقة الارتباط التى يسرى من خلالها الفيض.. وحتى يتم إطلاق القلب من كل قيد.

الوجه الثالث : يقابل به صاحبه العالم العلوى وقبوله لما يريد الحق إلقاءه إليه من حيث هو يكون بحسب صور هذا الانسان التى له فى كل سماء(٣) - ووظيفة هذا الوجه الوصول إلي مرتبة المناسبة الجامعة بين

---

(١) صدر الدين القونوى، رسالة التوجه الأعلى، نسخة خطية رقم ١٣١٨ تصوف، دار الكتب المصرية، ورقة ٥٣.

(٢) صدر الدين القونوى، إعجاز البين، طبعة حيدر أباد الدكن، ص ٢١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٢.

القلب والعلم الالهى فيأخذ بتفصيل ما جاء فى العلم مجملا سواء ذكره فى الشريعة الالهية أو السيرة النبوية.

الوجه الرابع : يتجه إلى العالم السفلى فيقابل به صاحبه عالم العناصر حيث يُعمل الحواس فى المدركات بحسب الاستطاعة.

الوجه الخامس: كما يقول صدر الدين القونوي يقابل عالم المثال وله بستان، يشبه مقيدة وتختص بعالم خيال الانسان وطهارته تابعة لطهارة الوجه المتقدم المختص بعالم الحس وله إمكانية تصوير الوقائع وخيالا علي نحو ما وردت من عالم الحس تصديقا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا - فإن الخيال لا يتصل فيه إلا ما انتقل إليه من عالم الحس دقيقا ومؤكداً.

والقلب عند الغزالى هو الروح المدبر للبدن، لجميع الجوارح وهو كالمرآة تتلون بما ينعكس عليها، والحقائق تنتقش فى القلب بواسطة النور الكاشف، أو الوحى الواصل بين السماء والأرض، «فالعالم كما يقول أبو حامد الغزالى عبارة عن القلب الذى يحل فيه مثال حقائق الأشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال فى المرآة: والنار والشعاع عبارة عن الملك الموكل بإفاضة العلوم علي القلوب البشرية»(١).

ويتعرض القلب للصدأ والكدورات شأنه شأن ما يحدث للمرآة، فقد يكون ناقص الجوهر، أو يكون خبيث المعدن وإن بدا تام الشكل، وقد لا يتمكن من مواجهة الصورة فلا يتمكن من عكسها، وقد يحدث حاجب يحجب الصورة عن الوصول إلى سطح المرآة، وقد يجهل الجهة التى فيها الصورة المطلوبة.

(١) أبو حامد الغزالى، معارج القدس، مكتبة الجندي بالقاهرة، ص ١٠٢.

وقد يكون هناك نقصان بالقلب ذاته فلا تتجلى فيه حقائق المعلومات لنقصانه، وقد تتراكم المعاصي والخبائث علي سطح القلب فتمنع صفاءه وجلاءه مما يمنع ظهور الحق فيه.

ومما يمنع الكشف إغراق الانسان فى الشهوات والملذات، أو أن يكون محجوبا باعتقادات تقليدية، ثم أنه قد يكون محجوبا لجهله بكيفية التوجه إلي الجهة التي منها يقع العثور علي المطلوب(١).

ومن أجمل ما شبه به الغزالى القلب تشبيهه له بأنه كالحوض المحفور فى الأرض، فإما أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، وإما أن يحفر فى أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر من أسفل يقول الغزالى.. والقلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الانهار، وقد يمكن ان تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبارات والمشاهدات حتى يمتلئ علما، ويمكن ان نسد هذه الانهار بالخلوه، والعزلة، وغض البصر، ونعمد إلى عمق القلب بتطهيره، ورفع طبقات الحجب عنه حتي تنفجر ينابيع العلم من داخله..»(٢)

ويتطابق هذا المعنى وما يقدمه صدر الدين القونوى، وعبدالرحمن الجامى من معان للقلب باعتباره «الحقيقة الجامعة للحقائق الجسمانية والقوى المزاجية، وبين الحقائق الروحانية والخصائص النفسانية»(٣).

وهو عند أقطاب هذه المدرسة – النور الأزلى والسر العالى المنزل فى عين الأكوان لينظر الله به تعالى إلى الانسان، وعبروا عنه بروح الله المنفوخ

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤، ١٠٥.

(٢) ابو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، الجزد الثالث، ص ١١٩.

(٣) صدر الدين القونوى، رسالة التوجه الاعلى، نسخة خطية رقم ١٣١٨ مكتبة طلعت، بدار الكتب المصرية، ورقة ٥٢.

فى آدم لقوله جل شأنه: «ونفخت فيه من روحى»(١).

وهو وسيلة نظر الانسان إلى الحق ووسيلة نظر الحق إلى الانسان، فتارة يكون حقا، وتارة يصير خلقا، وله القدرة على إختراق حجب الأكوان للوصول إلى أعلى مراتب الروحية التى تمكنه من المشاهد الإلهية المقدسة»(٢).

وقد عالج أستاذى البروفسور «إبراهيم ياسين»(٣) القلب باعتباره موطن الحاسة الكونية، وأنه المنوط به المعرفة النورانية، لأنه يحظى بوسيلة مزدوجة لتبادل النظر بين الحق والخلق، فهو النور الأزلى، والسر العالي المنزل فى عين الأكوان. وهذا القلب هو الوسع الذى يسع الله فى الأرض، لأنه منصة تجلية، ومنزله الذى يسع تجلياته وهو على ثلاثة أنواع تشير جميعها كما يقول البروفسور ابراهيم ياسين إلى تحول القلب إلى حاسة فائقة تعبر الحدود الفيزيقية وتحطم سجن الحواس المضروب على الروح. فهو وسع العلم، ووسع المشاهدة ووسع الخلافة.

فهو وسع **العلم** لأنه وسيلة تلقي العلوم اللدنية وموطن المعارف الالهية، والعارف بالله حق معرفته.

وهو وسع **المشاهدة** لأنه المطلع على محاسن جمال الله تعالى، وهو الذى يتعقل الموجودات على نحو ما علمها الله، لأنه يسير فى فلك صفة ألعلم، وهذا وسع العارفين.

وأما وسع **الخلافة** فهو تحقق القلب بأسماء الحق وصفاته حتي يرى

(١) مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ١٢٠.
٢) المرجع السابق، ص ١٢٠.
(٣) مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ٨٩، ٩٠، والرسالة الهادية أو رسالة التوجه، ورقة ٥٠، ٥١، ٥٢.

ذاته ذاته، وصفاته صفاته، وإنيته عين إنيته وإسمه إسمه، وصفته صفته، فيتصرف فى الوجود تصرف الخليفة فى ملك المستخلف وهو وسع المحققين أو وسع الاستيفاء، ذلك لاستيفاء كمال ما علمه المخلوق من الحق لاكمال ما هو الحق عليه(١)، يعنى على قدر صفاء القلب تكون المعرفة بالحق.

ولهذه الاسباب مجتمعه ينظر الشيخ الأكبر «محيى الدين بن عربى» إلى القلب بآعتباره موطن التعقل، ومحل الادراك الحقيقى، وموطن الحق المستجن فى الانسان يتجلى فى القلب، ويلجأ الانسان إلى طلب الحق الكامن فيه لا الحق الخارج عنه - فهو يلجأ إلى إستجلاء ما أودع فيه منذ الأزل، ويسعى لبروز ما كمن فيه وإستجن بخروج مافى قوته إلى الفعل، بتوحيد قواه المتكثرة والمتنازعة بحيث يعود إلى أصله الجامع - ليلحق كل فرع بأصله وتتحد الأصول بالأصل - وتكمل الأجزاء بالكل على حد تعبير صدر الدين القونوى.

وهكذا نكتشف أن محل التعقل فى القلب بدلا من العقل، وكذلك موطن الحق فى القلب المستنير بنور الهويه الالهية، لذلك جعل الشيخ الأكبر ابن عربى «من القلب كائنا متكاملا له عيون يبصر بها وآذان يسمع بها، وأوجه يتلقي بها الفيوضات الربانية، يقول «ثبت أن القلب رئيس البدن وهو المخاطب فى الانسان وهو العقل الذى يعقل عن الله، وهو الملك المطاع الذى قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم إن فى البدن لمضغة إذا صلحت صلح الجسد وإذا فسدت فسد الجسد، ألا وهو القلب»(٢).

يقول الاستاذ الدكتور ابراهيم ياسين، وإمعانا فى إيضاح الصورة

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢) ابن عربى، مواقع النجوم،، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٦٥هـ، ص ١٠-٢٤، راجع المدخل إلى التصوف الفلسفي، ص ٩٢.

يتحدث «ابن عربى» عن كيفية نفاذ عين القلب عبر الحجب التى تحجبه عن رؤية منازل الغيب، فيرى أنها كعين الوجه أو هى تقوم بوظيفة العين البشرية، إلا أنها تختص بمدركات غير عادية، وتعبر إلى حيث المشاهد الغيبية، وتعمل البصيرة العميقة التي تدرك إدراكاً خارقاً، إما فى داخل القلب أو عبر حجب الأكوان – عين قلبك كعين وجهك.. فلا يرى القلبَ إلا بعد نفوذه السبع طباق.. فإذا نفذ هذه الطباق وتصفح الأوراق، حينئذ ينفذ إلى أول منازل الغيب»(١).

ويذهب عبد الكريم الجيلى إلى القول بأن قلب الإنسان الكامل هو النور الأزلى والسر العلىّ المنزل فى عين الأكوان، ولا يزال القلب مقابلا بالذات لجميع أسماء الله تعالى وصفاته، ويكون وجه القلب دائما إلى نور الفؤاد، ويسمى الهم وهو محل نظر القلب وجهة توجهه.. والهم ليس له من القلب جهة مخصوصة بل يكون تارة إلى فوق، وقد يكون تارة إلى تحت، وعن اليمين وعن الشمال على قدر صاحب ذلك القلب فإن من الناس من يكون همه أبداً إلى فوق كالعارفين، ومنهم من يكون همه أبداً إلى اليمين كبعض العباد، ومن الناس من يكون همه أبداً إلى الشمال وهو موضع النفس»(٢).

والجيلى متفق مع القونوى إذ يجعل من القلب العارف وسعا للعلم والمعرفة، ووسعا للمشاهدة والكشف، ووسعا للخلافة وهو التحقق بأسمائه وصفاته، وحتى يرى ذاته ذاته فتكون هوية الحق عين هوية العبد فيتصرف فى الوجود تصرف الخليفة فى ملك المستخلف.. وهذا وسع المحققين أو

(١) مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ٩٢، وابن عربى مواقع النجوم، مطبعة السعادة، مصر، ٣٦٥ هـ ص ١٠، ويراجع ايضا مشاهد الاسرار القدسية، مخطوطة دمشق، مكتبة المالح، ق ٧١، ٧٢ والمعجم الصوفى مادة قلب.

(٢) الانسان الكامل، جـ ٢ ، ص ٢٤.

الوسع الكمالى الاستيفائى الذى يستوفى كمال ما عليه المخلوق من الحق(١).

وهكذا تتشابـــه أفكار كل من «ابن عربى» و «صدر الدين القونوى» و «عبدالكريم الجيلى» وغيرهم من فلاسفة الصوفيـه فيقدمـــون نوعـــامن البصيرة العميقة متعلقة بالقلب، وينسبـــون للقلـــب نوعـــا من الوعـــى العميـــق على حـــد تعـــبير «ولـــيم جيـــمز» Extreme state of Mystical Consciousness(٢).

وعلى نفس النهج يقدم «وولتر ستيس »(٣) وولتر هلتون، مفهوما للقلب يجعله وسيلة الرؤية السامية التى تنطلق عبر الكون لكى يحظى الانسان بنوع السكون الروحى بعيداً عن قيود الجسد.

يقول البرفســـور «ابراهيـــم ياسين»(٤) وهـكذا تتحـــدد نوعية هذه الحاسة الفائقة كما يحدد مكانها فى القلب أو الوسع الذى ينشط ليصبح حاسة كونية، أو حاسة تجمع أطراف الكونين الظاهر والباطـــــن، أو الكـــون المخلـــوق والكون فى عالم الغيب قبل أن يصدر له أمر «كن» ومن خواص هذه الحاسة أيضاً أنها تعلو على الزمـــان كما يصفـــها (ج ستيورت) J.A. Stewart بقولـه (الحاسة المقدسة التـى لا زمـان فيها، أو هـى ذات قـــوة لازمـانيـــة». Solmn Sense of timeless being (٥)

---

(١) الانسان الكامل، حـ ٢، ص ٢٥، ٢٦.

(٢) William James, The varieties of Religious Experience, Great Britian, 1960, pp. 366-413.

(٣) Evelyn underhill, A study in the nature and the Development of Man's spiritual Consciousness, London, 1945, p.45

(٤) Ibid, p.p.50-55

(٥) مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ٩٣.

قابلية القلب للتغير والتقلب لمتابعة الحقيقة:

يستفاد من آراء «ابن عربى» و «صدر الدين القونوى» و «عبدالكريم الجيلى» وغيرهم من أصحاب هذه المدرسة الصوفية أن القلب سريع التقلب لأنه المرآة التى تنعكس على صفحتها الأسماء والصفات - فإذا قابلت - صفحة القلب. إسما أو بشرط المواجهة إنطبعت بحكم ذلك الاسم والصفة - وقول الجيلى بشرط المواجهة - تقييد لأن القلب في نفسه لا يزال مقابلا بالذات لجميع أسماء الله تعالي وصفاته(١).

والعارف على الحقيقة متوجه بقلبه إلى حيث تتجلى عليه الأسماء والصفات، ومتابع للحقيقة أينما كانت عارفا بها فى كل شئ.

ولأن قلب العارف هو موضع الحق المستجن ومكانه فإنه يرصد كل حالة وكل تغير، ويتابع كل ما يطرأ من الشئون الالهية فى الكون، ويرى «ابن عربى» أن الله كامن فى قلب العارف على النحو التالى:

١ - هو العاكس للتجليات الالهية والكمالات المقدسة التي تقع بانفصال فى الكون وتقع فى تجليات جامعة على الكون المصغر «الانسان».

٢ - وهو يحوى «الله» فى داخله بمعنى أنه يجوى الجانب الروحى من الانسان، وهو الجانب المتمثل فى تحقيق الفضائل الخلقية الروحية والتى بها يعرف الانسان نفسه فيعرف ربه(٢).

والقلب معد بالفطرة لتلقى الحقائق وحمل الأمانة التى هى المعرفة والتوحيد، يقول الغزالى «وقلب كل آدمى مستعد للأمانة ومطبق لها فى

(١) الانسان الكامل، حـ ٢، ص ٢٢.

(٢) The Mystical philosophy of Ibnul Arabi, p.199

الأصل ولكن يثبطها عن النهوض بأعبائها والوصول إلي تحقيق الأسباب – التي ذكرنا– لذلك قال عليه الصلاة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لولا الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السماء»(١).

وهكذا نكون بصدد نوع من القلوب الكونية التى تتطابق وحقيقة الحقائق، والتي تفسح مجالا للقول بأن الحقيقة الوجودية واحدة وأن العالم كلىّ وواحد، وأن العارف يستطيع ان يرتفع بهمته إلي العقل الأول الذى هو محل العلم الإلهى فى الوجود لأنه العلم الأعلى الذى ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو إجمال اللوح واللوح تفصيله، بل هو تفصيل علم الاجمال الالهى، فإذا كان القلب قد وسع الله تعالي لما فيه من القوة الذاتية الالهية، فإنه ولا شك وسع العلم وأحاط به وحقق صفة الإستخلاف والمعرفة والتحقيق.(٢)

وهذا المفهوم للقلب العاقل يمكننا من فهم علاقة الواحدية بين الله والانسان حيث لا يمكن القول بصيرورة الإنسان إلها أو العكس فالحق حق والخلق خلق، ثم أن القول بأن المعرفة الكشفية الصوفية تتم عن طريق الوحى أو الإلهام أصبح أمراً لا يمكن الموافقة عليه فى فكر «ابن عربى» ذلك أن المعرفة هناك تنبع من داخل القلب المتوجه إلى الله المستجن فى قلب العارف وتصبح كلمات من أمثال الاتصال، والوصول إلى المعرفة مجرد

---

(١) معارج القدس، ص ١٠٦، والأحاديث من سند أبو يعلى، والطبراني فى الكبير، والبيهقى فى السنن، ورواه أحمد عن أبى هريرة.

(٢) راجع الانسان الكامل، حـ ٢، ص ٢٦، ٢٧.

كلمات إستعارية رمزية، ولو تم الاعتراف بهذه المصطلحات فيجب أن يكون الأمر ثنائية duality بين المكاشف والكشف أو بين المعطى والمتلقى.. وهكذا.

لذلك يستخدم «ابن عربى» مصطلح العقل الأول مساويا للروح الكلية أو ما يطلق عليه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى الروح الكونية The universal Soul (١).

وأما مصطلح «الروح» فيطلق على جبريل باعتباره مطابقا للروح الكلية أو الكاشف عن المعرفة أو «الملقى» للمعارف إلى القلب العارف، وإن كانت النتائج المترتبة على هذه النظرية قد جعلت من جبريل مجرد خيال من خيالات النبى، وأنه لم يتمثل للنبى فى صور «دحية الكلبى» وإنما أنشأ من خياله صورة جبريل التى هى فى الأصل صورة النفس الكلية التى هى نفس النبى - وهذه من النتائج الغير عادية والتى لا تتفق مع الشريعة الاسلامية.

ثانياً : العقل والفراسة:

المعرفة التى تتم بواسطة العقل لا تحدث إلا بالاتصال بالعقل الأول، والوصول إلي مرتبة العقل الأول أمر متاح للعقل البشرى إذا وجدت «المناسبة الجامعة» بين النوعين من العقول، ولا يتأتى قيام مثل هذه «المناسبة الجامعة» إلا بترقى العقل الخاص بالانسان المتجه إلي مرتبة تأنيسه أو مرتبة الأكملية التى تمكنه من الإلتقاء بالعقل الأولى الكلى فسيتجلى فيه حقائق الأشياء على نحو ما هى معلومة لله أزلاً - وهذه هى المعرفة الحقيقية كما يذكر استاذنا الدكتور «ابراهيم ياسين»(٢).

(١) The Mystical philosophy of ibnul Arabi, p. 118

(٢) صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ٢٣٢.

حيث يذكر على لسان صدر الدين القونوى «أن المعرفة التى تتم فى مرتبة الأكملية - مما يقتضي - مشاركة العقل الأول فى الأخذ عن الله وقبول فيضه الأقدس بلا واسطة، وهو مختلف عن تعقل ذى النظر المصطبغة نفسه بالخواص الطبيعية والقوي الجزئية والمزاجية، فإنما يدرك بحسب الوصف الغالب على نفسه حال الإدراك»(١).

فما هو العقل الأول؟

يذكر عبدالكريم الجيلى أن العقل الأول هو محل الشكل العلمى الالهى فى الوجود، لأنه القلم الأعلى ثم ينزل منه العلم إلي اللوح المحفوظ، فهو إجمال اللوح واللوح تفصيله، بل هو تفصيل علم الإجمال واللوح هو محل تعينه وتنزله، ثم فى العقل الأولى من الاسرار الالهية ما لا يسعه اللوح، كما أنه فى العلم الالهى ما لا يكون العقل الأول محلا له، فالعلم هو الكتاب المبين، فاللوح مأموم بالقلم تابع له، والقلم الذى هو العقل الأول حاكم علي اللوح مفصل للقضايا المجمله فى نواة العلم الالهى المعبر عنها بالنون، والفرق بين العقل الأول والعقل الكلى وعقل المعاش، أن العقل الأول هو نور علم إلهى ظهر فى أول تنزلاته العينية الخلقية، وإن شئت قلت أول تفصيل الاجمال الإلهى، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام، إن أول ما خلق الله العقل، فهو أقرب الحقائق الخلقية إلي الحقائق الإلهية ثم إن العقل الكلي هو القسطاس المستقيم، فهو ميزان العدل فى قبة اللوح الفصل، وبالجملة فالعقل الكلي هو العاقلة: أى المدركة النورية التى ظهر بها صور العلوم

---

(١) راجع ابراهيم ياسين (الدكتور)، المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسي، طبعة دار الوفاء، المنصورة ١٩٩٣م ص ٩٢.

راجع ايضا: رسالة القونوى مى الرد على نصير الدين الطوسى، نسخة خطية ٢٦٧، علم كلام، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية، رقم ٨٢.

المودعة فى العقل الأول.. ثم أن عقل المعاش هو النور الموزون بالقانون الفكرى، فهو لا يدرك إلا بآلة الفكر ثم ادراكه بوجه من وجوه العقل الكلى فقط لا طريق له إلى العقل الأول لأن العقل الأول منزه عن القيد أيضا، وعن الحصر بالقسطاس، بل هو محل صدور الوحى القدسى إلى مركز الروح النفسى، والعقل الكلي هو الميزان العدل للأمر الفعلى، وهو منزه عن الحصر بقانون دون غيره بل وزنه للأشياء كل على معيار، وليس لعقل المعاش إلا معيار واحد وهو الذكر، وليست له إلا كفة واحدة وهى العادة، وليس له إلا طرف واحد وهو المعلوم، وليس له إلا شوكة واحدة وهى الطبيعة بخلاف العقل الكلي فإن له كفتين، إحداهما الحكمة والثانية القدرة، وله طرفان أحداهما الاقتضاءات الإلهية، والثانى القوابل الطبيعية، وله شوكتان أحداهما الإرادة الالهية، والثانية المقتضيات الخلقية كما يذكر الجيلى(١).

ولكل هذه الخواص فإن العقل الكلى له من الخواص ما يرفعه إلى مستوى القوابل الحقية من ناحية والمقتضيات الخلقية من ناحية أخرى فهو حق وخلق وينصرف فى الأكوان على النحو التالى :

١ - العقل الكلى لا يحيف ولا يظلم ولا يجوز عليه الانحراف عن القسطاس المستقيم ولا يفوته شئ فلا يبخس.

٢ - يأخذ العقل الكلي العلم عن العقل الأول، بينما يتلقى العقل الأول العلم عن الحق نفسه.

٣ - إذا أخذ العقل الكلي من اللوح وهو أم الكتاب، إنما يأخذ علمه إما بقانون الحكمة أو بمعيار القدرة .. لا يكاد يخطئ إلا فيما خفي في علم الله واستأثر الحق به.

(١) الانسان الكامل، جـ ٢ ص ٢٨.

٤ – العقل الكلي لا يتعدي الكون فلا يعرفون الله به، لأن العقل لا يعرف الله الا بنور الايمان.. وإن كان العقل من أسباب المعرفة إذا اتصل بالعقل الأول، فإذا قيل بأن الله لا يدرك بالعقل كان المقصود هو عقل المعاش بما هو موضوع الادراك والعلم بالنسبة للعقل الأول.

يقول الجيلى: إعلم أن العقل الأول والقلم الأعلى نور واحد فنسبته إلى العبد يسمى العقل الأول، ونسبته، إلى الحق يسمى القلم الأعلى، ثم أن العقل الأول المنسوب إلى محمد صلى الله عليه وسلم(١).

ومما يلفت النظر أن الجيلى ذهب مذهب ابن عربي فى إطلاق العديد من الأسماء على أول مخلوق ظهر فى الوجود فهو العقل الأول، والقلم الأعلى.. والحقيقة المحمدية، وغيرها من الأسماء، وهذا التعدد فى الأسماء لا ينبئ عن كثرة وجودية وإنما هى أسماء متعددة لحقيقة واحدة، فهو قلم من وجه يغاير الوجه الذى يسمى من أجله عقلا، وهو عقلى كلى من وجه، وعقل أول من وجه، فالحقيقة الوجودية واحدة لها أسماء متعددة.

يقول ابن عربي فى كتاب المسائل، فأول موجود ظهر مقيد فقير موجود يسمى : العقل الأول ويسمى الروح الكلى.. ويسمى القلم، والحق المخلوق به، والحقيقة المحمدية، روح الأرواح، والامام المبين، كل شئ، وله أسماء كثيرة باعتبار ما فيه من وجوه(٢).

وفى إنشاء الدوائر يقول «ابن عربى» أول ما أوجد الله تعالى من عالم العقول المدبرة جوهر بسيط لا صفه له، مقامه الفقر والذلة والاحتياج إلى باريه وموجده ومبدعه له نسب وإضافات ووجوه كثيرة لا يتكثر في ذاتة

(١) المرجع الساق، حـ ٢ ، ص ٢٩.
(٢) ابن عربى، المسائل، ص.ص ٩–١٠ راجع المعجم الصوفى مادة العقل الأول، ص ٨١٤.

بتعددها.. سماه الحق سبحانه وتعالى فى القرآن: حقا وقلما وروحا، وفى السنه.. عقلا وغير ذلك من الاسماء..(١).

والعقل الأول هو الانسان الكامل إلا أنه لم يصل إلى مرتبته وذلك أن الانسان الكامل له الصورة - أى صورة الحق - على حين ان العقل الأول جزء من الصورة - يقول ابن عربى «فلما خلق الله الانسان الكامل أعطاه مرتبة العقل الأول وعلمه ما لم يعلمه العقل من الحقيقة الصورية التى هى الوجه الخاص له من جانب الحق.. وبها كان المقصود من العالم فلم تظهر صورة موجود إلا بالانسان والعقل الأول»(٢)

وهكذا نجد أنفسنا بصدد نوع من العقول الكونية التى تحوى فى داخلها العقل البشرى وتزوده بالعلم المنقول من اللوح المحفوظ، والذى هو محل تفضيل العلم من المجمل، وهذا العقل هو أول متعلم قبل العلم بالتعلم، فعقل عن الله ما علمه وأمره أن يكتب ما علمه فى اللوح المحفوظ الذى خلقه منه فسماه قلما»(٣).

وعندما يلتقى العقل الأول بالعقل الكلى وعقل المعاش فانه يلتقى والقلب الذى هو رئيس البدن، والعقل الذى يعقل عن الله، ويدعوه إليه، ويتهيأ لاستقباله، ويكون محلا للكشف، وفى هذه الحالة يكون كلا من العقل والقلب حقيقة إلهية يطلق عليها ابن عربى «الحقيقة القلبية الإلهية الأحدية الجمعية الكمالية، والمرآة المجلية.. التى وسعت الحق سبحانه، فإن القلب كما يقول

(١) ابن عربى، إنشاء الدوائر، طبعة ليدن، مطبعة بريل ١٣٣٦هـ، ص.ص. ٥١، ٥٢، والمعجم الصوفى ص ٨١٤.
(٢) الفتوحات المكية، الفصل الثانى، ٦٤٢.
(٣) الفتوحات المكية، حـ ٣، ص ٣٩٩.

ابن عربي محل الصور الالهية(١)، فكأن كمال المعرفة بالله لا يتم بالعقل وحده،وإنما يعاونه قلب عاقل يطلع على أمهات الحضرات الالهية، وينفذ إلى أول منازل الغيب.

ولكى يصل الانسان إلى مرتبة تأنيسه فلا بد لقلبه وعقله من النفاذ عبر الحجب والوصول إلي أول منازل الغيب والوصول إلى محل الإلقاء العقلي الذى هو اللوح المحفوظ يقول الجيلى: «إن القلم عبارة عن اول تعينات الحق فى المظاهر الخلقية علي التمييز، وقولى على التمييز هو لأن له تعييناً إبهامياً، أولاً فى العلم الالهى.. ثم له وجود مجمل حكمى فى العرش.. ثم له ظهور تفصيلى فى الكرسى .. ثم له ظهور على التمييز فى القلم الأعلى.. وهو أعنى القلم الأعلى أنموذج ينتقش ما يقتضيه فى اللوح المحفوظ كالعقل فإنه أنموذج ينتقش ما يقتضيه فى النفس، فالعقل بمكانة القلم والنفس بمكانة اللوح(٢).

العقل والقلب قدمان للمعرفة:

وهكذا يمكن القول مع الدراسات المعاصرة ان عقلا مطلقا وقلبا كونيا فسيحا ينشأ لدي الصوفى العظيم ليكونا معا ما تعرفه البوذيه بالحكمة السامية Maha Praja والعاطفة السامية Maha Karuna، وأن الواحدة منهما تفقد وظائفها دون الأخرى لأن المعرفة تمشى على ساقين كما يسير الانسان على قدمين ولأن العقل وحده يولد الشهوة والوهم – والقلب هو مصدر المعرفة وتراه البوذيه أعظم من العالم – وهو صوت العرفان ومصدره وقانونه الذي هو قانون الانسجام الأبدى، أنه جوهر

(١) الفتوحات المكية، حـ ٢، ص ٣٠٩.

(٢) الفتوحات المكية، حـ ٣، ص ٤٧.
والمعجم الصوفى، مادة خيال، ص ٤٤٩.

الوجود الذي لا شاطئ له، إنه نور الحق الدائم، إنه الملائم لكل شئ.(١)

ولأن صوفية المسلمين من أتباع الصوفية المتفلسفون ينظرون إلى القلب والعقل باعتبارهما كوناً كاملاً، وفيهما تتجلى فكرة الكون المصغر أو الكون الكبير علي التبادل، أو كما تذكر هيلارى إيفانز Hilary Evans إن فكرتنا عن الكون المصغر Microcosm تشكل فكرتنا عن ذواتنا - إذ نستطيع أن نتخيل كل ما يحدث فى هذا العالم الكبير وكل ما يجرى على كوكب الأرض، إذا ما فهمنا فكرة الانسان أو الكون الصغير وهى تلك الفكرة التى تحكم البشرية(٢).

ومن خواص العقل البشرى الذى هو فرع العقل الأول ووسيلة اللقاء به أنه مزود بجهاز للرؤى والأحلام، وهو يشعل قوي الحس المشترك، وأدوات الادراك الفائق من حدس، وبصيرة عميقة، وخيال، فهل خيال، الانسان المؤنس مطابق تماما لخيال الانسان العادي أم هو فرع لأصل فى العلم الالهى الغيبى؟! ولماذا الخيال؟

وللإجابة على هذا السؤال نفرد تحليلا للخيال الكونى والخيال البشرى.

ثالثاً : الخيال:

الخيال فى فكر الانسان الواصل إلى مراتب الأكملية والتأنيس هو كون كامل حاو لكل صـــور الكائنات والأجساد، ونحن لا نجد أفضل مما عبر به الجيلى عن الخيال ليكون معبــرا عن واحدة من النظريات التى تعالج الخيال باعتباره حقائق هذا العالم.

(١) المرجع السابق، حـ ٤، ص ٢١٤، راجع المعجم الصوفى، ص ٩١٨.
(٢) الانسان الكامل، حـ٢، ص ٥.

ألا إن الوجود بلا محال خيال فى خيال خيال
ولا يقظان إلا أهل حق مع الرحمن هم فى كل حال
وهم متفاوتون بالأخلاق فبفطنهم على قدر الكمال
هم الناس المشار إلى علاهم لهم دون الورى كل التعالى
خطوات بالذات والأوصاف تعاظم شأنهم فى ذى الجلال

وتفصح هذه الأبيات عن كيفية نظر الصوفية إلى الكون، فهو خيال فى خيال فى خيال، فهل يعنى ذلك أن نتحدث عن نوع من الأوهام والخيالات المتصورة التي تقدم صورة ذهنية للوجود؟

الواقع أن «الجيلى» ومن قبله «ابن عربى» يقدمان الخيال باعتباره عالما وسطا وحقيقة برزخية بين عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات، فالخيال طاقة ذات بعد حقيقى واقعى يسعى إلى التحقق فى الحس بشكل دائم وأبدى وأزلى.

والخيال هو علم البرزخ*، وعلم عالم الأجساد التى تظهر فيها الروحانية، وعالم سوق الجنة*، وهو علم التجلى الالهى فى القيامه فى صور التبدل، وهو علم ظهور المعانى التى لا تقوم بنفسها مجسده مثل الموت فى صورة كبش*، وهو علم ما يراه الناس فى النوم، وعلم الموطن الذى يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث، وهو علم الصور المرئيات فى الأجسام الصقيلة كالمرآة، وليس بعد العلم بالأسماء الالهية ولا التجلي - الخيال واسطة العقد تعرج إليه الحواس وإليه تنزل المعانى وهو لا يبرح موطنه وهو

(١) الانسان الكامل، حص ٢، ص ٤٢.

* والبرزخ فى أحد معانيه يشير إلى عالم وسطى بين حياه الدنيا والآخرة، وهذه الحقيقة الوسطية تنسبه إلي عالم الخيال .

* سوق الجنة، نسبة إلي حديث منسوب للرسول يقول «إن فى الجنة لسوق ما فيها شراء ولا بيع إلا الصور من الرجال والنساء.. فإذا إشتهى الرجل صورة دخل فيها، المعجم الصوفى مادة سوق الجنة ص ٦١٩.=

صاحب الاكسير الذى تحمله على المعنى فيجسده فى أى صورة شاء، فهو المشهود له التصرف التام وله التحام المعانى بالأجسام(١).

والخيال عند «ابن عربى» هو إله المعتقدات – يوجد فى الخيال، بعد أن ثبت أن الحكم له فى المحسوس والمعقول، وفى الصور والمعانى، وحقيقة الخيال التبدل فى كل حال والظهور فى كل صورة، فلا وجود حقيقى لا يقبل التبديل إلا الله، فما فى الوجود المحقق إلا الله، وأما ما سواه فهو الوجود الخيالى – فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل فلا يبقى كن .. ولا شئ مما سوى الله ، أعنى ذات الحق، على حالة واحدة بل تتبدل من صورة إلى صورة دائما أبداً وليس الخيال إلا هذا .. والعماء هو جوهر العالم كله فالعالم ما ظهر إلا فى خيال(٢).

يقول عبدالكريم الجيلى:(٣)

إن الخيال حياة روح العالم ... هو أصل تيك وأصله ابن ادم
ليس الوجود سوى خيال عند من ... يدرى الخيال بقدره المتعاظم
فالحس قبل بدوه لمخيل ... لك وهو أن يمضى كحلم النائم
فكذاك حال ظهوره فى حسيه ... باق على أصل له بتلازم
لا تغتر بالحس فهو مخيل ... وكذلك المعنى وكل العالم
وكذلك الملكوت والجبروت ... واللاهوت والناسوت عند العالم
لا تحقرن قدر الخيال فإنه ... عين الحقيقة للوجود الحاكم

=* والمقصود بالكبش ليس كبش اسماعيل وانما المقصود به ما جاء فى حديث الرسول (ص) عن أبى سلمه عن أبى هريرة عن النبى(ص) قال: يأتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش أملح فيقال يا أهل الجنة فيشرئبون وينظرون فيقول هل تعرفون هذا قالوا نعم يا رب إنه الموت ثم ينادى على أهل النار فيشرئبون وينظرون فيقول هل تعرفون هذا: قالوا نعم يا رب إنه الموت فيأمر به أن يذبح ثم ينادى منادى يا أهل الجنة خلود بلا موت ويا أهل النار خلود بلا موت، «حديث صحيح على شرط مسلم رواه البخاري والامام أحمد والحاكم فى المستدرك».

(١) الانسان الكامل، حـ ٢ ، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، حـ ٢ ، ص ٤١.

(٣) المرجع السابق، حـ ٢، ص ٤١.

فالخيال أصل الوجود والذات الذى فيه كمال ظهور المعبود، والخيال على هذا النحو هو أصل جميع العوالم، ولأن الحق هو أصل جميع الأشياء فإن كمال ظهورها لا يكون إلا فى محل، وذلك المحل هو الخيال يقول الجيلى «آلا ترى أن النبى صلى الله عليه وسلم كيف جعل هذا المحسوس مناما والمنام خيالا فقال «الناس نيام إذا ماتوا إنتبهوا»(١)

فكل العوالم أصلها خيال، ولأجل هذا يقيد الخيال أشخاص كل عالم من العوالم، فالغفلة منسحبة على أهل البرزخ، وأهل المحشر، وأهل النار، وأهل الجنة إلى أن يتجلي عليهم الحق، وأهل الدنيا غافلون مقيدون بأمور معاشهم ومعادهم، والحاضر مع الله منتبه - وعلى قدر حضوره مع الله يكون إنتباهه من النوم، ثم أهل البرزخ نائمون لكن أخف من نوم بعض أهل الدنيا فهم مشغولون بما كان منهم وما هم فيه من عذاب أو نعيم، وهذا نوم لأنهم ساهون: أى غافلون عن الله»(٢).

---

(١) المرجع السابق، جـ ٢ ، ص ٤١.
(٢) المرجع السابق، جـ ٢، ص ٤١.

ولأن الخيال عالم برزخى بين الحقيقة والحياة المشاهدة، فإنه يشكل رمزا للمعنى الخفى أو الحقيقة، كما تشكل الأحلام والرؤى رموزا للمعانى الخفية أو الحقيقة ويفرق المرحوم الدكتور «أبو العلا عفيفى»(١) بين نوعين من الخيال عند ابن عربى منها:

١ - الخيال النفسى، وهو الناشئ من الصور العقلية التى ليس لها وجود مستقل عن النفس.

٢ - الخيال الميتافيزيقى، والذى ينقسم من وجهة نظر ابن عربى إلى خيال «مطلق» وخيال محقق وخيال متصل وخيال منفصل.

وتفصيل هذا فيما يلى:

١ - الخيال المطلق: وهو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة «حضرة الخيال» ويقبل التشكل فى صور الكائنات كلها على إختلافها وليس ذلك إلا «العماء» قبل أن تلحق به صور الكائنات.

٢ - الخيال المنفصل: وهو عالم له حضرة ذاتية يظهر فى الحس ويدرك منفصلا عن شخص المتخيل الناظر، وهو نوع من خداع البصر يتعلق بالحالة النفسية لشخص المتخيل.

٣ - الخيال المتصل: وهو القوة المتصورة المتخيلة فى الانسان بما لها من طاقة على خلق الصور التى تبقى ببقاء التخيل وهو نوع من الخيال الذى يكون صور عقلية ميتافيزيقية أو عادية(٢).

---

(١) The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, p.130

(٢) Ibid' p.131

كذلك يراجع المعجم الصوفى، مادة خيال ص ٤٤٩.

وكذلك: ابراهيم ياسين (الدكتور)، الخيال فى التصوف الفلسفى، بحث منشور ضمن كتابه المدخل إلى الفلسفة الاسلامية، طبعة ٢٠٠٢م، ص ١٩٢.=

فإذا صح أن قوة التصور والتخيل فى الانسان الواصل إلى مرتبة تأنيسه تكون من السعة والاطلاق بحيث تتصل بالعماء المقدم السابق علي الوجود، أو حضرة الثبوت العلمى الإلهى فإن ما يتصل به خيال الانسان يكون أصلا للعلم الالهى وما يصل إلي هذا الخيال الانسان المطلق يكون فرعا للعلم الإلهى.

فإذا ما انحرفت الرؤيا وانفصل الخيال أصبح ما يراه الإنسان أحلاماً ما لا تتعلق بالعين الداخلية للقلب أو «عين البصيرة» كما يعرفها «ابن غربى» كما لا تكون هذه الأحلام عن إلهامات أو وحى صادر من قلب الانسان وإنما تكون عن انطباعات نفسية أو مدركات حسية أو صور متعلقة بأحداث الحياة اليومية.

بينما تصدر الرؤى الصادقة عن قلب الإنسان المؤنس أو الكامل الذى وصفناه بأنه الوسع الذى يتسع للحق المستجن فى القلب. فصدور الرؤيا عن تلك العين القلبية التى تسمى بالبصيرة، يجعلها صادقة صدقا لا يقبل التأويل، لأنها صادرة عن الحق الكامن فى القلب وإلى القلب ومتصلة «بالعماء»(١) الذى يقبل التشكل فى صور الكائنات بفعل الأمر الالهى

= العماء عند «ابن عربى» هو الحق المخلوق به كل موجود سوى الله ، جوهر العالم وأرواحه وطبائعه وهو قابل إلى ما لا يتناهى، فالعماء من تنفسه (الحق) والصور المعبر عنها بالعالم، فالعماء أهل الاشياء والصور كلها وهو أول فرع ظهر من أصل، والعماء هو الخيال المطلق راجع الفتوحات، حـ ٢ ص ٦٣، ص ٣١٠، ص ٣١٣، حـ ٣ ص ٤٢٠، راجع المعجم التصوفى مادة الخيال، ص ٨٢٢.

(١) والعماء فى لغة العرب غمام رقيق يحول قليلا بين الناظر ونور الشمس، وهذا البرزخ بلطفه ورقته حائل بين عين النور الوجودي الظاهرى وبين النظر المضاف إلى العين الثابته الذى هو من عين النور الوجودى الباطنى الذى هو باطن كل حقيقة، والحضرة العمائية هى التى تظهر فيها الحق بصفات الخلق متنزلا من رتبته الخاصة به وهى حضرة الوجود.. ويظهر الخلق فيها بصفات الرب عند التخلص من قيود الكثرة، راجع سعيد الدين الفرغانى، منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف، نسخة خطية رقم ٢٥٨، تصوف وأخلاق، دار الكتب المصرية، ص ١٦، ١٧. =

المعتنى بالإيجاد، والكمال، والتأنيس.

و - رؤيا الإنسان المؤنس:

رؤيا الانسان الواصل إلى مرتبة التأنيس رؤيا صادقة ولا تعبير لها لأنها مجرد انعكاس حقيقى للأصل الصادرة عنه فى «العين العلمية الثابتة»(١) الخاصة بموضوع الرؤيا فى حضرة الثبوت، وفى مثل هذه الحالة تخلو الرؤيا من حديث النفس ووساوس الشيطان.

يقول صدر الدين القونوى «فإن خلت الرؤيا عن حديث النفس وكانت هيئة الدماغ صحيحة والمزاج مستقيم كانت رؤيا من الله وكانت فى الغالب لا تعبير لها - يعنى لا تأويل لها - لأنها إنعكاس ظاهر بصورة الأصل. وهذه رؤيا الأنبياء»(٢).

ويذكر أستاذنا البروفسور «ابراهيم ياسين»(٣)، أن «ابن عربى»

= الأعيان الثابتة: حقائق الأشياء فى الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة، وثابته فى علم الله وهى المرتبة الثابتة من الوجود الحقيقى - راجع مصطلحات الصوفية للقاشانى مادة العين الثابتة. والعين الثابته فى نظر «صدر الدين القونوى» فهى على مرحلتين الاولى وجود العين الثابتة فى العلم الالهى الغيبى ويطلق عليها «ماهية» غير متصفة بالجعل، واما الشكل الثانى فهو المسمي عينا ثابتة أو ماهية متصفحة بالجعل أو «هوية» وكلاهما حالتين من أصول العقل الالهى.

(١) راجع «صدر الدين القونوى» فى التعليق علي الفكوك، نسخة خطية ٣٤٣م، تصوف دار الكتب المصرية، ورقة ٨٧، وراجع استاذنا الدكتور ابراهيم ياسين فى صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ٩٢، المدخل إلي الفلسفة الاسلامية، ص ١٩٤، والنفحات الالهية لدر الدين القونوى، نسخة خطية رقم ٢٧٤، تصوف طلعت بدار الكتب المصرية ص ٧٨.

(٢) الانسان الكامل، حـ ٢ ، ص ٣٥.

(٣) المرجع السابق، حـ ٢، ص ٣٤، ٣٥.

والهمة: هى القدرة التي يمتلكها العارف ويستطيع بها أن يخلق أشياء خارجة عنه، وهى الواسطة التى من خلالها يعبر النشاط الخلقى الالهى عن نفسه.

صدر الدين القونوى، وفلسفته الصوفيه، ص ٢٤٩.

والهمة أيضاً: توجه القلب وقصد يجمع قواه الروحية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو لغيره. راجع تعريفات الجرجاني، مادة همة.

وتلميذه «صدر الدين القونوى» لا يتحدثان عن نوع واحد من الخيال المتصل، أو الرؤى المنامية فقط وإنما يشيرون إلى نوع من الخيال فيه قصد وإرادة من الرائى، يتمثل فيما تقوم المخيلة بإنشائه من صور لم يدركها الحس، أو فيما يرد على قلب الانسان من الخواطر الإلهية باعتبار القلب كائناً متكاملاً فيه من قوى الابداع ما هو متوفر للعقل فيمكنه أن يخلق أو يستحضر الصور التى يركبها شأنه شأن العقل ويكون منها ما شاء من خيالات.

رابعاً : الهمة

وصاحب الرؤى الصادقة صاحب «همة» مشتغلة بالله وهو من هؤلاء الذين خصهم الله بهمة عالية قال لها الله جل شأنه مخاطبا: وعزتى وجلالي لأجعلنك أرفع الأنوار ولا يحظى بك من خلقى إلا أشراف الأبرار، ومن أراد الوصول إليّ فلا يدخل إلا بدستورك عليّ، أنت معراج المريدوبراق العارفين وميدان الواصلين، فيك سباق السابقين وبك لحاق اللاحقين وفيك تنزه المحققين وتعالى المقربين، ثم تجلى عليها الله بإسمه القريب ونظر إليها بإسمه السريع المجيب فأكسبها ذلك التجلى أن تستقرب كل ما بعد على القلوب، وأفادها ذلك النظر سرعة حصول المطلوب»(١).

وقد حدد «عبدالكريم الجيلى»(٢) علامتين يميز بهما استقامة الهمة وأما الأولى حاليه قطع اليقين بحصول الأمر المطلوب على اليقين، وأما الثانية فعليه، وهى أن تكون حركات صاحبها وسكناته جميعها مما يصلح لذلك الأمر الذى يقصده بهمته فإن لم يكن كذلك لا يسمى صاحب همة.

(١) مفتاح الغيب، ص ١٩١.
(٢) صدر الدين القونوى، وفلسفته الصوفيه، ص ٢٥٠.

على أن «القونوى» كأستاذه لا يرى دوراً مستقلا للهمة عن الهمة الجامعة بل إن همة الانسان الكامل تعمل من خلال جمعها بالهمة الكلية، لذلك يتمكن العارف من التصرف فيما مكن له من التصرف بيد الاستخلاف لا بيد الملك والاستحقاق، وشرط هذا التصرف أن يكون مجموع الهمة عليه سبحانه»(١).

ويرى صدر الدين القونوى أن الهمة لا تعمل باستقلال عن الهمة الجامعة، بل إن الانسان الكامل، والمطاع، والأنبياء، والأولياء، والأقطاب وغيرهم ممن حققوا لأنفسهم مراتب التأنيس والأكملية هم أصحاب الهمم الخالقة التي تعمل من خلال الهمة الكلية الجامعة - ولهذا لم يجد ابن عربي وصدر الدين القونوى حرجا فى القول بأن السالك العارف قد يتمكن من ارسال روحه إلى الحضرة التى توجد بها أرواح شيوخه والسابقين ممن يريد الاتصال بهم وهناك فى البرزخ يتم اللقاء بمن شاء من أرواح من سبقوه أو هو يستدعى الروح ويستنزلها بفعل الهمة - بالتخلص من أعباء الجسد والانسلاخ إلى حضرة الأرواح»(٢)

لذلك لم يكن غريبا أن يحدثنا صدر الدين القونوى عن استحضار روح شيخه «ابن عربى» فى مشهد من المشاهد المثالية التي ورد ذكرها فى كتاب النفحات - يقول «رأيت الشيخ - يقصد ابن عربى - ليلة السبت السابع عشر من شوال سنة ٦٥٣ ثلاث وخمس وستمائة فى واقعة طويلة

---

(١) «صدر الدين القونوى»، النفحات الإلهية، نسخة خطية رقم ٢٧٤ تصوف، مكتبة دار الكتب المصرية، ورقة ٥٨.
(٢) نفس المرجع السابق، ورقة ٥٨.

وجرى بينى وبينه كلام كثيروكنت أقول له فى أثناء ذلك الكلام أثار الأسماء من الأحكام، والأحكام من الأحوال، والأحوال تتعين من الذات بحسب الاستعداد أمر لا يعلل بشئ سواه فأعجب رضى الله عنه - يقصد ابن عربى - بهذا البيان إعجابا عظيما وجعل وجهه يتهلل ويهز رأسه ويعيد بعض الكلام ويقول مليح مليح فقلت له يا سيدى أنت المليح حيث تقدر أن تبلغ الانسان إلى حيث يدرك مثل هذا لعمرى إن كنت إنسانا فمن سواك من هؤلاء كلا شئ - ثم جئت ودنوت منه وقبلت يده.. ثم إستيقظت»(١).

ولا يفسر هذا إلا ما يفهمه القونوى من أحوال الانسان فى النوم، فاطلاع النائم على ما يراه هو نتيجة توجهه وميله حال النوم، والإعراض عن عرضة كثرته وترجيحه تعطيل تصرفاته طلبا للراحة لما شعر أن الراحة منوطة بذلك.. فما يراه النائم - هو نتيجة أحكام ما غلب عليه من وصف وحال فى يقظته.. فإن غلب عليه وصف الخلق والطهارة استجلى من الأمور المغيبة، ومن صور العوالم ما يناسب طهارته ومقامه من حيث روحه ومزاجه، والكيفية المستفادة مما تغذي به ولبعض هذه مع البعض تركيب يسوى حكمه فى صور التمثيل حسنا وقبحا حالا ووصفا وإن غلب عليه وصف ما محمودا كان أو مذموما، مزاجيا، أو روحانيا إعتقاديا أو عمليا، تركبت الصور التى تتراءى له من تلك المواد وبحسبها.. بحسب ما كان الباطن به معمورا»(٢).

والواقع أن مثل هذه الأحوال التى تحدث عنها كل من «ابن عربى»

(١) The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi, 133, 134

(٢) Ibd' p. 136

يراجع مدخل الي الفلسفة الاسلامية، ص ١٩٤.

وتلمـيذه «صدر الدين القونوى» هى من أحوال الهمة الخالقة أو تحـويل الأشكال والصور الخيالية وهو نـوع من القـدرة على التجسـيد وتحـويل ما هو خـيالى إلى شكل مادي أو Modern Materialising أو علم الروحانية الحديث Modern Spiritulism»(١).

ويذكرنا أستاذنا الاستاذ الدكتور ابراهيم ياسين بأن كلا من ابن عربي، والقونوى، لم يجعلا من قوة الخلق والابتكار التي تمارسها الهمة خلقا دائما كما لم يجعلا منها فى مستوى الخلق الالهى، بل هو خلق خيالى ينشأ فى الخيال ويظل قائما طالما كان محفوظا فى الذاكرة، ويزول بزواله من العقل بينما الخلق الربانى خلق دائم وحقيقى وله وجود، وهو خلق من عدم لا معدوم ولا موجود»(٢).

ويبين «أبو حامد الغزالى»(٣) كيفية عمل قوة التخيل باعتبارها قوة تفصل وتركب وتزيد وتنقص وتدرك معنى فتخلقه بالصورة بمعنى أنها تخلق معنى جديداً للصورة فقد تبقى على حقيقتها وقد تتغير حسبما أضافت قوة الخيال للصورة.

وقوة التخيل ليست متشابهة فى أصناف الناس بل هى متفاضلة وربما تكون متضادة، فمن ذلك ما يناسب الروحانيين من الملائكة، ويكون مهبطهم إليه، ونزولهم عليه، وظهورهم له وتأثيرهم فيه وتمثلهم به حتى تكلم الشخص بكلامهم وتكلموا بلسانه ورأى الشخص بأبصارهم وأبصروا

---

(٢) معارج القدس، ص ٥٥.
(١) معارج القدس، ص ٨٦، ٨٧.
(٣) الفكوك، ص ١٠٦ فى المجموعة الخطية.

بعينيه وسمع بسماعهم وسمعوا بآذانه وهم ملائكة يمشون فى الأرض مطمئنين.

لقوله جل شأنه: «إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة»(١) لذلك تتوافق الرؤى وطبيعة الحال الغالب على الإنسان، كما تكون الخيالات مستقيمة أو منحرفة متصلة بعالم الأمر وعالم الأرواح أو منفصلة عنه، فإن كانت متصلة كانت مستقيمة وصادقة. يقول القونوى فى الفكوك «الناس فى حيالاتهم المقيدة قسمان.. القسم الأول غلب على خياله الصفات التقييدية والانحرافات الخلقية والمزاجية فإنه لا يدركه مشرع ومحتده من عالم المثال ولا يتصل به عن علم وشهود. والقسم الثانى من إنتهى إلي طرفه المتصل بعالم المثال المطلق بحيث يتأتى له التجاوز من خياله إلى عالم المثال.. فيدرك فيه ما شاء الحق»(٢)

وهكذا تصبح القنوات الواصلة بين الانسان وعالم الغيب مرتبطة فى درجة نقائها وقوة وجلاء صفحتها بحال الانسان الذى أرسل همته للقاء الهمة الجامعة أو تقيد فى انحرافاته وانفصل وصاحب الخيال الذى استقام واعتدل أو انحرف وتلبس بالانحرافات الاخلاقية والمزاجية، وصاحب الرؤى الذى جلت صفحة قلبه وإنفتحت دائره سمعه وبصره وفؤاده، واستقام مزاجه وخلا من وساوس الشيطان.

ويظل «الخيال» فى فكر ابن عربى اسما من أسماء العالم فالعالم

---

(١) فصوص الحكم، ص ١٠٣، ١٠٤. راجع المعجم الصوفى، مادة خيال، ص ٤٥١.

(٢) ابو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين.

راجع، ابراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء فى التصوف الاسلامى، طبعة دار المعارف، مصر، ١٩٩٣م.

متوهم ما له وجود حقيقى.. فالوجود كله خيال في خيال.. والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسماؤه.. فما الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما فى الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة»(١)

خامساً : المكاشفة والتجلى:

والمكاشفة طبقا لهذه النظرية لا تتم إذا ظل الانسان فى الشكل المادي أو إذا ظلت معه «النفس» لأن النفس محجوبة ولا يمكن لها أن تعبر إلى حيث مرتبة الجمع والوجود، كما لا تتمكن من الفوز بسر الحقائق الإلهية إلا إذا أقبلت على الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية وتخلت عن عالم الكائنات والتحقت بعالم الكون وبذلك الجهد فى التقرب إلى الله بكل جارحة.

فالقلب يعمل على التخلص من تكوينه الفزيقى ليحظى بتلك اللطيفة الربانية أو البصيرة الروحانية التي تتعلق بالقلب، على نحو ما يذكر أبو حامد الغزالى فى كتابه الموسوعى الموسوم إحياء علوم الدين.(٢)

وكذلك على القلب أن يظفر بالنور الأزلى والسر العالى المنزل فى عين ألاكوان لينظر الله تعالي به إلى الانسان، فهو وسيلة نظر الانسان إلى الحق ووسيلة نظر الحق إليه، وهو لا يثبت على حال فالتقلب طبع أصيل فيه، فهو ينتقل من حالة إلى حالة ومن تأثير حكم اسم من الاسماء الحاكمة إلى اخر - كما يذكر استاذنا الدكتور ابراهيم ياسين(٣)، والأسماء الجامعة هى أمهات الاسماء الجامعة على مجموع ما يظهر فى العالم، وعلى الأصول الجامعة كافة أو التجليات كافة.

---

(١) مدخل إلي التصوف الفلسفى، ص ص ١١٨، ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٣) صدر الدين القونوى، شرح الحديث الأربعين، القاهرة، ١٣٢٤هـ، ص ٣٣.

وهكذا نتبين أن الانسان المتجه إلى الله أو المسافر إليه على نحو ما يذكر استاذنا الدكتور ابراهيم ياسين ينشد إحلال ملكات إدراك خاصة محل الملكات العامة، وهو يسعى إلى كف العمل الجسمانى، أو الفيزيقى، بينما يحاول إيقاظ نوع من العقل الروحانى أو الوجدان الكونى»(١).

والانسان المتجه إلى الله فى حالة دائمة من التقرب إليه كما قدمنا وهذا خاضع لتأويلهم للحديث القدسي «ما تقرب إلي المقربون بمثل ما افترضت عليهم.. وإن العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعا وبصراً ويداً»(٢).

ويكون تقرب ملكات الإنسان المؤنس على النحو التالي:

١ – تقرب النفس هو قيامها بوظائف الطاعات والبعد عن المخالفات وكف الشهوات، ويقابله تقرب الحق إلى العبد وهو الرحمة السارية.

٢ – تقرب القلب إلى الحق الانقطاع عن أهل الدنيا، وعودته إلى كماله المودع فيه أزلا، إذ لا حاجة للبحث عن مصادر هذا الكمال خارج القلب.

٣ – تقرب العبد إلى الله. وهو تحققه بالمكاشفات والتجليات الالهية.

٤ – تقرب الأحدية، وهو التقرب الجامع الذى يجمع بين تقرب العبد إلى الحق وتقرب الحق إلي العبد، وهنا التقرب يجعل العبد باقيا بالله قائما بقيوميته حيا بحيوته، قادرا بقدرته، مريداً بإرادته، متكلما بكلامه، جامعاً بين أسمائه وصفاته ظاهراً بذاته لذاته فى ذاته(٣)

---

(١) شرح الحديث الأربعين، ص ٣٣.

راجع أيضا المدخل إلي التصوف الفلسفى، ص ١٢٨.

(٢) أسين بلاسيوس، ابن عربى، حياته ومذهبه، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ص ٢١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٥.

ومن هنا تتحقق درجات المكاشف الخمسة وهى على النحو التالى :

١ - المكاشف العقلية: وهى الاطلاع على معانى المعقولات وتظهر الاسرار وتسمى كشفاً نظرياً.

٢ - المكاشف القلبية: وهى الاطلاع على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويسمي إلهاما.

٣ - المكاشف الروحية، وهى الاطلاع على عرض الجنات والجحيم والمعارج الروحية، ويرتفع حجاب الزمان والمكان ويحصل الاطلاع على أخبار الماضى وأحوال المستقبل والخفيات.

٤ - مكاشفة الصفات الالهية على حسب المقامات ويسمى كشفاً صفائياً، فإن إنكشف بصفة العالمية سمي كشفاً لدنيا.. وإن إنكشف بصفة الواحدية تظهر الوحدة بلا علم.

٥ - المكاشف عن طريق العيان الصوفى أو التجلى، كلمة التجلى هى ترجمة أمينة للكلمة اليونانية Photismos لدى الفلاسفة الاسكندرانيين (الأفلاطونية المحدثة) ومحتواه نفس محتوى المكاشفة، وإنما يختلف عن سائر الأشكال من حيث الكيف فقط وفيه يدخل رمز النور بدلا من رمز الحجب، على نحو ما يذكر آسين بلاسيوس(١).

ويحاول المرحوم الدكتور عبد الرحمن بدوى تتبع المعانى المختلفة لمصطلح التجلي كما استخدمه ابن عربى ومدرسته فيراه فى الظهور النورانى للذات الالهية وصفاتها وللأمور الروحية وهو يربط بين فلسفة التجليات والفلسفة الاشراقية وميتافيزيقيا أفلوطين.

(١) المرجع السابق، ص ٢١٩.

وترى هذه الفلسفات أن الله بؤرة نور تجلياتها هي المخلوقات فكل موجود بوصفه صادر عن الله، منير بدرجات متفاوته، والنفس الانسانية هى الأخرى نور وإن كانت قد خف ضوئها بإتحادها بالبدن وأظلمت بالذنوب..، ويستخدم ابن عربى رموزاً أخرى للتجلى إلى جانب رمز المصباح مأخوذه من رؤية الأحلام المجلوه للنفس التي فيها تنعكس الأنوار الالهية(١).

ولا شك هذا النوع من المكاشفة طى للحجب التى تحول بين عيون النفس والمشاهد الالهية، والتجلي هو تلقى أنوار السر التى تنعكس فى القلب الموصوف بأنه مرآة تعكس الصور على قدر صفائها.

والمشاهدة على درجات يصنفها ابن عربى على النحو التالى:

أ - المشاهدة «المشرقة» وموضوعها هو صفات الجمال الإلهى.

ب - المشاهدة «المحرقة» وموضوعها هو صفات الجلال الإلهى وأنوارها مظلمة ولهذا تولد فى النفس ظلمة الموجد اللاشعورى وبالرغم من أن المشاهدة المحرقة أعلى فى الدرجة من سابقتها إلا أن اللاشعور المصاحب لها يجعلها أقل كمالا من المشاهدة وذلك أن شعور الشخص بذاته يبقى معها.(٢).

وإذا كان كل من الضربين السابقين من المشاهدة يمثلان ثمرة للذكر فإن هناك أضرب أخرى تمثل جو عام وحال دائم وهى على النحو التالى:

أ - مشاهدة الخلق فى الحق.

ب - مشاهدة الحق فى الخلق.

---

(١) الفتوحات المكية، حـ ٢، ص ٦٥٢.

(٢) ابن عربى، حياته ومذهبه، ص ٢٢٤.

جـ - مشاهدة الحق فى الحق.

والثالثة أعلى درجات المشاهدة لما يميزها من اليقين ولأنها تملك أقوى أسس الشريعة»(١)

والواقع أن أحوال الانسان فى المشاهدة والتجلى تتفاوت من حيث الدرجة طبقا لتفاوت درجات العارفين، ودرجات الوصول.

وتتلازم المعرفة ونوع من الفناء عن العالم والأغيار وفقدان الشعور بالعالم الخارجى، بل ويمتد التجريد إلي كل العناصر الذاتية والموضوعية الباطنية والخارجية، فالله يشاهد بوصفه مجرداً من كل علاقة للعبد بالعالم - وعندما يتضاءل مجال الشعور - تزول الصفات الالهية، ويتجلي الله للعبد فى مشاهداته، بوصفه الموجود المطلق الذى ليس له علاقات ولا أسماء(٢).

وفى هذه الحالة من فقدان الذات والأغيار، فإن الصوفى يكون قد وصل إلى أعمق أعماق النفس وهو العمق الذى ينتمى للأبدية واللازمانية، أو كما تقول إيفلين أندرهل Evelyn Underhill حالة عدم الانتماء للزمان وإنما للأبدية Eternity وهى الحالة التى يتم فيها الاتـــصال بين الانـــسان والمقدس، وتـــسمى أحيانا الحافظ للوجود Synteresis كما يذكر دكتور Enge فى التصوف المسيحى، وهى فى الألمانية وميض الروح Funklein أو النقطة التى تلامس عنان السماء Apex كما ذكر أستاذنا البروفسور ابراهيم ياسين(٣).

(١) Evelyn Underhill, A study in the noture and the Development of man's Spiritul Consciousness, London, 1940, p. 54.
راجع مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ١٢٢.

(٢) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى، ورقة٧٩.
راجع ايضا صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ٢١٧، مرتبة أحدية الجمع والوجود، إشارة إلى الذات المقدسة من حيث أحديتها ليست مصدرا لشئ ولا متصفة بصفة ولا مسماه باسم اصلا البته - فالأحدية موطن الحق عليها حجاب العزة لا يرفع ابدا، راجع الفتوحات المكية، حـ ٢، ص ٥٨١ والمعجم الصوفى، ص ١١٦٧.

(٣) رسالة القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى، ص ٧٩.

وهكذا تتمدد ملكات الانسان لتشكل فى النهاية قنوات واصله بين الانسان والله، وهذه القنوات تتسع وتضيق طبقا لدرجات الوصول، كما أن هذه الملكات تتحول إلى الحالة الروحية وتتسامى لتعبر حدود المكان والزمان.

بذلك تنفتح العين الداخلية للروح لتبصر ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علي قلب بشر قط، ويصل إلى مرحلة الاستنارة بنوره بغير كيفية ولا مثلية، فلا تماثله الأنوار المخلوقة.

فإن بحثنا عن أدوات المعرفة وجدنا فى القلب، والعقل، والخيال، فإذا ما حاولنا اتباع منهج موصل إلى اليقين كان ذلك فى الكشف والتجلى. فإذا ما بحثنا عن غاية كان هذا متمثلا فى رؤية الحق واستقبال أنواره.

سادساً : الوظيفة العرفانية للإنسان:

أصبح واضحا أن التحقق بمعرفة الحق وشهوده وأخذ العلم عن العين الثابتة لا يتحقق الا ببلوغ الانسان أقصى مراتب تأنيسه وعودته إلى مرتبة أحدية الجمع والوجود أو مرتبة التأنيس التى تجعل منه حقيقة إنسانية إلهية من جانب، ومظهراً خلقياً يمثل الظهور الكونى للحقيقة المحمدية أو حقيقة الاستخلاف.

فإذا عاد الانسان إلى مرتبة تأنيسه فإنه يكون قد وصل إلي مرتبة تمام الكمال «فإذا تم له الانسلاخ عما تلبس به أثناء مجيئه واكتملت رحلة العودة إلى أصله المودع فى العلم الالهى - تحقق بالحضور مع الحق وكان معه فى كل شئ إذ لا حكم إلا حكم الحق الغالب عليه، وحينئذ يظفر بما هو مودع فيه من العلوم والحكمة الالهية - باعتباره صورة الهية إنسانية أو

إنسان إلهى – فإذا تحقق بمطلق الحال الكلى الذى يكون نسبة الألوان المختلفة إلي مطلق الكون الكلي وحكم هذا الحال المطلق، إذ ذاك استجلاء صور الموجودات كلها والمعلومات جميعها»(١).

ومن خواص الوصول إلى «مرتبة أحدية الجمع والوجود أو مرتبة حقيقة الحقائق أن يصبح الانسان مرآة الحضرتين الالهية والكونية فيظهر كل شئ على صفحة هذه المرآة ويتاح له أن يطلع على ما هو منقوش أو مرتسم فى عرضه العلم الالهى – يقول صدر الدين القونوى «إن الارتسام فى ذات صاحب هذه البرزخية المذكورة هو ارتسام مطابق لارتسام الاشياء فى نفس الحق من حيث نسبة علمه الذاتى الأزلى، فإن أهل الارتسام المطابق علومهم علوم الفعالية – أى يصير مرآه لنفس الارتسام الأزلى الالهى(٢)

تعقيب:

إن وصول الانسان إلى مقام الكمال، أو مرتبة التأنيس ، أو مقام المطاوعة ومرتبة المطاع تجعل منه إنسانا ربانيا، أو مطلعاً يتاح له ان يطلع على العلوم على نحو ما هى مرتسمه فى علم العالم فيصبح دليلا على نفسه فى درجة تأنيسه بعد أن صار دليلا على ربه، وأصبح الحق له سمعا وبصراً ومريداً لما أراد لقول القونوى «إن ثمة من يتوقف وقوع الاشياء على إرادته وإن لم يدع ولم يسأل الحق حصوله»

---

(١) النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، ص ٢٢١، نظرية مفتاح الغيب، من المجموعة الخطية.
(٢) مفتاح الغيب، ص ١٣٣.

يقول القونوى موضحا حقيقة الكشف والاطلاع «فمتى علم الانسان ذلك بذوق صحيح وكشف صريح وتحقق ما اقتضاه استعداده من الكمال الذى أهل له ويسر له تحصيله بوجه كلى.. غلب عليه الحضور فى أحواله كلها وصار مراعيا للخواطر الأول ولكل أول فى آخر وآخر فى أول عارفا بأحكامها عاملا بمقتضاها بميزان صحيح موفيا كل ذى حق حقه بالميزان الالهى« من اسمه العدد واسميه المقدر والمقسط قسطه كان إنسانا كاملا بنفسه بصيرا».

وكل هذا البناء من الصور الخيالية والرؤى والأحلام، وكل هذا العيان والمشاهدة بما فيه من غرابة وتهويل، وما ينطوى عليه من رغبة دائماً فى الوصول إلى الخوارق وإجتياز عوائق البشرية وحجب المادة كل هذا يكشف عن محاولة مستمرة للتوفيق بين عناصر من نظريات عرفانية متعددة فى الأفلاطونية والغنوصية ثم النظرية والاشراقية، إلى نظرية التجليات أو النفحات الالهية.

وقد نعثر فى مثل هذه النظريات على عناصر تثليثية مسيحية أو يهودية فيلونية، أو بوذية وفيدية، إلا أن البناء كلىّ يلبس ثوبا إسلامياً يتناسب مع الذوق الاسلامى فى كثير من الأحيان.

الفصل الخامس

التأنيس والوجود



الفصل الخامس

التأنيس والوجود

تمهيد :

الانسان له الأولوية فى الايجاد، وله الأولوية فى المراتب وفى العالم، وهو نسخة تطابق العالم، وله الحكم من المرتبة التى يشغلها باعتبارها مرتبة الجمع والوجود. والانسان هو العلة الغائبة المقصوده من الكون. والانسان يتعين فى الحضره العمائية ويكون وجوده رهن بتوجه الأمر الالهى القاضى بالايجاد، فإذا صدر هذا الأمر تعين الانسان فى المراتب ثم بدأ التنقل فيها إلى أن ينتقل من الوجود العلمى إلى الوجود العينى على المقتضى العلمى.

والانسان المؤنس هو الإنسان الحقيقى القديم، وهو الحقيقة الكلية الأزلية، وهو المحيط بمرتبتى الظهور والبطون. وباعتبار المرتبة الانسانية فالمراد منها هو الكمال. وهو صورة لرقائق وحقائق الألوهية، وكذلك الحقائق الكونية، فهى وغيرها مبثوثة فى نشأته ومجموعة فى نسخة وجوده، والعلم معنى مجرد وله فى نسخة وجود الانسان فى بعض العوالم صورة»[١].

والانسان الحقيقى هو محمد صلى الله عليه وسلم الذى كان له وجود قبل الخلق وقبل وجوده الزمانى لقوله «أنا أول الناس فى الخلق» وقوله أول ما خلق الله نورى» وقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين» وغير ذلك من الأحاديث التى تبين أن النور المحمدى قديم غير حادث وأن هذا النور انتقل فى الزمان من جيل إلى جيل وأنه هو الذى ظهر بصورة آدم ونوح وابراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء، ثم ظهر أخيراً بصورة خاتم النبيين محمد عليه

(١) مفتاح الغيب، ص ١٦٢.

السلام – وهذا النور المحمدي قرين الكلمة المحمدية والحقيقة المحمدية أكمل مجلى خلقى ظهر فيه الحق»(١).

والحقيقة المحمدية صورة كاملة للإنسان الذى يجمع فى نفسه جميع حقائق الوجود، لذلك يسميها آدم الحقيقى، والحقيقة الانسانية، وهى من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ومنبعه، وقطب الأقطاب»(٢).

يقول محمد بن قطب الدين الخوبى «والمقام المحمدي هو عين البرزخية الأولى والحقيقة الأحمدية ونوره المشار إليه بقوله أول ما خلق الله نورى أى قدره وهو أصل جميع الأسماء الالهية المضاف اليها الربوبية ومنشأها ومرجعها ومنتهاها المشار إليها بقوله – إن إلى ربك المنتهى – وقوله: «إن إلى ربك الرجعى»(٣).

كذلك يجب أن نفهم علاقة الانسان المؤنس بالوجود فى ضوء معانى المصطلحات التى تحدد هذه النظرية، مثل مصطلح العماء، والعدم المعدوم، والتأثير الايجادى، وحقيقة الحقائق، والحقيقة المحمدية.

وفى ضوء هذا كله علينا أن نحاول فهم المقصود من قولهم: «أن الانسان هو علة العام وسبب وجوده، والحافظ والمبقى على نظامه. كذلك علينا أن نتوقف عن قولهم أن الانسان هو مرآة الحضرتين الآلهية والكونية، وعلاقة كل هذا بالوجود وحقيقة الانسان ومم وجد؟ وفيم وجد؟ وكيف وجد؟ وما غايته؟ وما الذى يراد منه مطلقا، من حيث الارادة الكلية؟(٤).

---

(١) فصوص الحكم، حـ ٢، ص ٣١٨.
(٢) فصوص الحكم، حـ ٢ ، ص ٣٢٠.
(٣) محمد بن قطب الدين الخويي، زبدة التحقيق ونزهة التوفيق، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٠٤٧، تصوف طلعت، ورقة ٩٢.
(٤) مفتاح الغيب، ص ١٤٠.

أولاً : حقيقة الانسان الكامل والمؤنس الميتافيزيقية:

الانسان المؤنس، والانسان الكامل، والمطاع، والمطلع كلها مصطلحات تشكل حقيقة الانسان الحقيقى أو هى ترسم أبعاد النظرية الصوفية فى الانسان كما قدمنا.

وقد لاحظنا أن ابن عربى والصدر القونوى والجيلى وغيرهم من فلاسفة الصوفية يفردون للانسان مرتبة عليا حاكمة للمراتب متسيدة لها. وهم يتحدثون عن جانب غيبى وجانب شهودى أو جانب باطن وجانب ظاهر فى الانسان. والجانب الشهودى يستند إلى الاسم «الظاهر» والجانب العينى يستند إلى الاسم «الباطن» من أسماء الحق.

والانسان على هذا النحو يظهر «كحقيقة وجودية واحدة» (١) لها مسميات عديدة منها الحقيقة المحمدية، وحقيقة الحقائق، وروح محمد، والعقل الأول، والعرش، والروح الأعظم، والقلم الأعلى، والخليفة، والانسان الكامل، وآدم الحقيقى أو الحقيقة الآدمية، وأصل العالم، والبرزخ والروح، والقطب، والمطلع، وغيرها مما قدمنا من مصطلحات.

فإذا شئنا أن نتحدث عن الحقيقة الوجودية الواحدة فهي كل شئ، والكل فى واحد، والواحد فى الكل، ولهذا تعبر هذه الاسماء عن وجوه خاصة من وجوه هذه الحقيقة الواحدة(٢).

ونظرية فلاسفة الصوفية فى الحقيقة الوجودية الواحدة أو وحدة الوجود كما رصدها صدر الدين القونوى هى نظرية تجعل من الكمال

---

(١) راجع نظريات الاسلاميين فى الكلمة، ص ٤٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٩، صدر الدين القونوى.

والتأنيس مراتب إنسانية إلهية، فالانسان يشعر بمنتهي القرب من الله بل إن الله سبحانه وتعالى كامن فى قلبه ينظر إليه من داخله ويراه الصوفى بصورة تتناسب مع صفاء قلبه ونقاء سريرته ونصاعة المرآة الداخلية فى القلب فالمتوجه إلى الله أو المسافر إليه متجه إلى عالمه الداخلي أو الكون المصغر الذى هو أشرف ما فيه، فالقلب هو أشرف ما فيه لأنه المتبوع لما يشتمل عليه نسخـــة وجوده من صـــور العالم ومعانيه، لأنه كما أخبرنا - رسول الله صلى الله عليه وسلم - أنه محل نظر الحق ومنصة تجلية ومهبط أمره، ومنزل تدليه»(١).

وهكذا يصبح قلب الانسان المؤنس، أو المطلع، أو المطاع، حقيقة كونية جامعة بين الصفات الالهية والشئون الربانية، وبين الخصائص والأحوال الكونية والروحانية(٢).

ويرى القونوى أن طلب الكمال من الخارج جهل وعدم المعرفة بما حوته نفس الانسان وما كمن فى قلبه من صفات الكمال والوحدة «فإن اقتصر الانسان فى أول أمره على ما حوته ذاته مما أودع الحق فيه وحفظ قلبه وسره الكلى من الزيغ والتشتت والتشعب بالتعلقات والمطالب الجزئية الكونية كان غناه وقواه الطبيعية، والروحانية ثم الإلهية وثمراتها أوفر وأتم من فضل الاستمداد والتقوى به من خارج وإنما جهل كماله الذاتى المستجن فيه فتصدى لطلبه وتحصيله من الخارج ولو اهتدى سواء السبيل لعلم أنه متعلق الطلب الأصلى تفصيل مجملاته وبروز مستجناته بخروج ما فى القوة إلى الفعل وجميع ما أثبت من صفاته وقواه بالتوزع والتكثر والاختلاف

(١) رسالة التوجه الاعلى، نحو الحق جل وعلا، مجموعة خطية رقم ١٣١٨م، تصوف مكتبة طلعت دار الكتب المصرية، ورقة ٥٢.
(٢) نفس المرجع السابق، ورقة ٥٢.

الانحرافى إلى التوحيد الاعتدالى والرجوع إلى أصل كل اعتدال.. ثم الأصل الأحدى الجامع للجميع ليلحق كل فرع بأصله وتتحد الأصول بالأصل وتكمل الأجزاء بالكل»(١).

وهكذا يوحد القونوى بين الانسان باعتباره الهدف من خلق الكون والكون الكبير، ويجعل من طلب الكمال توجها إلى الداخل لطلب الحق المستجن فى القلب والاتصال بالحق المطلق وكماله الحقيقى للحق فرع بأصل، وإظهار كمال الكل الذى به ثبت إسم الكل للكل»(٢).

وعلى الإنسان أن يواصل الذكر، ويحول بين قلبه والتعلقات الشهوانية والأحكام الامكانية وأن يضعف المناسبة الجامعة بينه وبين شهواته، وأن يقوى المناسبة الجامعة بينه وبين الحق حتى يصبح قلبه صالحا لمواجهة حضرة الحق، وحينئذ يفارق صورة الكثرة شيئاً فشيئاً وذلك بالانفراد والإنقطاع ليحصل ضرب من ضروب المناسبة بين العبد وربه، وذلك بتعطيل قواه المتكثرة المختلفة الحسية منها والحالية الحيوانية الحاصلة والعارضة من الخواطر، فإذا تأنس الانسان كان كالمفارق العالم وكالمجىء لرقيقة المناسبه الرابطة من أكثر الوجوه بينه وبين الحق لتغليب حكم الوحدة الحقيقية علي الكثرة الخلقية»(٣).

فالإنسان لا يزال مقبلا من صورة الذكر إلى معناه وباطنه ومن نطق اللسان إلى نطق القلب ليقوي به حكم وحدته، حتى إذا تلاشت أحكام الكثرة الخلقية والامكانية ثبتت المناسبة بين الحق وبين القلب وظهر التجلى المستجن فى العبد لزوال ما كان يمنع من ذلك ويتصل بالتجلى الذى يتدلى من الحق

---

(١) رسالة التوجه الأعلى، ورقة ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ورقة ٦٠.

(٣) المرجع السابق، ورقة ٦١.

إليه وتأتى له أن يعرف سر إحتجاب الحق بالخلق وسر صحبة الحق بالخلق وإحاطته بهم وكونه معهم أينما كانوا دون مزج وملابسه وظرفية(١).

وهذا سر قول القونوى بضرورة إنسلاخ الانسان بالعود ثانيا عما تلبس فى إثباته، ومعرفة سر غلبة الله على أمره وحقيقة أن الانسان كان عيناً فصار وصفاً ثم صار خلقاً وسوى(٢).

ومعنى ذلك أن الانسان كان أمراً إلهياً فى الثبوت العلمى أو فى عين العلم الالهى، ثم يصبح الإنسان متصفا بصفاته بعد صدور الأمر الالهى القاضى بوجوده أو أمر الايجاد، فينتقل من «الثبوت» إلى الوجود الاضافى فى اللوح المحفوظ الذى فيه تسجل مقادير الخلائق وأحوالهم، ثم ينتقل الأمر الالهى القاضى بوجود إنسان كامل من الغيب إلى الشهادة فيكون هذا إيذانا بميلاد الإنسان.

لذلك سوف نناقش ما يقصده القوم من الصوفية بشيئية الثبوت، وشيئية الوجود، والمشيئة، والارادة، وكيفية انتقال هذه الأوامر الالهية وفعلها فى الكون وفعل بعضها فى بعض.

ثانياً : أمر الايجاد ومعراج الانسان المؤنس:

يتحدث «صدر الدين القونوى» عن أمر الايجاد فى معرض حديثه عن

---

(١) المرجع السابق، ورقة ٦٤.

(٢) المرجع السابق، ورقة ٦٥

* الأعيان الثابتة هى حقائق الأشياء فى الحضره العلمية ليست بموجودة، بل معدومة وثابته فى علم الله، أو هى المرتبة الثابتة من الوجود الحقيقى - راجع دلالات المصطلح للدكتور ابراهيم ياسين طبعة دار المعارف، ١٩٩٩م، ص ٥٦.

* أمر الايجاد: هو الأمر القاضى بإبراز المعلومات من العالم الغيبي إلي العالم العيني على المقتضى العلمى، دلالات المصطلح، ص ١٠، ص ١١.

نظرية الانسان فيرى أنه الأمر الالهى المعنى بابراز المعلومات من العالم الغيبى إلى العالم العينى على المقتضى العلمى.

وأمر الايجاد هو الأمر الذى يتوجه إلى شيئية «الثبوت»(١) فى العلم الالهى الأزلى، وهى الشيئية المخاطبة بأمر التكوين، المنبه عليه بقوله جل شأنه «إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»(٢) وقوله جل شأنه «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»(٢).

ولأن لكل معلوم من معلومات الله سبحانه وتعالى صورة أزلية ثابته فى حضرة علمة، فيكون التوجه إليها بالتخصيص، دون غيرها من المعلومات. فإذا علمنا أن لكل من عباد الله صورة معلومة لله أزلاً، وأن هذه الصورة هى التي تتلقى الأمر الالهي القاضى بإنتقالها من العلم إلى العين، أو من حالتها العدمية إلى حالتها الوجودية.

فيكون وجود إنسان يتصف بدرجة من درجات الأكملية رهن بصدور الأمر الالهى المعنى بالايجاد أو الكمال - يقول استاذنا الدكتور ابراهيم ياسين، فإذا ما صدر الأمر الالهى المعنى بالكمال إلى حقيقة الانسان الكمل «أو الحقيقة الانسانية» إستجابت تلك الحقيقة للأمر وتحققت بالوجود أو إنتقلت من شيئية ثبوتها إلى شيئية وجودها(٣).

لكن الأمر الإلهى المعنى بالايجاد والكمال يمر بمجموعة من المراتب النازلة من الحضرة العمائية بإعتبارها أول تجلي للذات، ثم بمقام القلم الأعلي ثم باللوح المحفوظ فعالم الطبيعة الذى يتعلق بعالم المثال المتوسط بين

(١) النفحات الالهية، ورقة ٧.
(٢) سورة النحل ، آية ٤٠
(٣) سورة يس، آية ٨٢، راجع النفحات الالهية ورقة ٧.

عالم الأرواح وعالم الأجسام التى تأتى تحت عالم المعانى من حيث الرتبة... وهكذا(١).

ولكى يصل الأمر الالهى الكمالى إلى منتهى كماله ويتحقق بمرتبة أحدية الجمع والوجود التى يكون فيها الباطن الحق عين ظاهر الانسان الكامل والظاهر الحق عين باطنه فإنه يسلك طريقاً صاعداً معاوداً عروجه بالانسلاخ عما تلبس به فى رحلة نزوله فيترك عند كل حضره الجزء الذى أخذه بحكم الارتباط والتعشق الذى يربط بين الكامل والحق، فإذا ما وصل إلى الحضرة الالهية بعد قطع كامل معراج التحليل فإنه لا يبقي معه إلى السر الالهى المودع فيه وهى عودة الفرع إلى أصله والكل إلى الجزء - يقول القونوى «الأمر الالهى المعنى بالكمال دائم التنقل، ثم يعاود عروجه بالانسلاخ للتركيب المعنوى الثانى الذى يكون للعارفين فى مسيرهم قبل الفتح ويسمي «معراج التحليل» من أجل أنه - أى الكامل - يسير نحو العالم العلوى فلا يمر من حيث مفارقته الأرض -بحضره أو فلك أو مرتبة إلا ويترك عنده الجزء المناسب الذى أخذه حال مجيئة الأول، وهذا الترك عبارة عن أعراض روحه عن ذلك الجزء والتعشق بتدبيره وضعف حكم المناسبة التى كانت بينه وبين ذلك الشئ بغلبة حكم الارتباط الذاتى بينه وبين الحق»(٢).

---

(١) صدر الدين القونوى، ص ١٩٢.

* وشيئية الثبوت: هى ماهيات الاشياء قبل إضافة الوجود إليها (قبل أن تكون شيئاً مذكوراً).
* شيئية الوجود: هى ماهيات الاشياء بعد إتصافها بالجعل أى بعد إنتقالها إلى المراتب الكونية.
* وأما مصطلح الجعل الذى جاء فى وصف الشيئية فإنه يشير إلى إخراج الشئ من الوجود إلي العدم أى من وجوده فى علم الله إلى عدمه وهو الجعل البسيط أما الجعل المركبة فهو جعل الشئ شيئاً، أى إتصاف الماهية بالوجود الحقيقى والوجود الظاهر.

راجع النصوص تحقيق ودراسة أ.د. ابراهيم ياسين، وشرح مفتاح الغيب، ورقة ١٤٨.

(٢) مفتاح الغيب، ص ١٤٠.

ويتعسف صدر الدين القونوى حينما يربط بين هذا التخلى بما تلبس بالامر الكمالى والآية القرآنية من سورة النساء إن الله يأمركم أن تردوا الأمانات إلي أهلها(١)، وكأن الأمانات هى الصفات التي تلحق بالأمر نزولا من مرتبة العماء، فيكتسبها كأمانات ثم يجب عليه التخلى عنها حال صعوده إلى حيث السر الالهى الذى هو حقيقته وعينه الثابته فى العلم الالهى.

والوصول إلى مرتبة «أحدية الجمع» أو إلى العين الثابتة خاص بأصحاب مقام الكمال والانسانية الحقيقية، فالانسان من كونه انسانا إن كان من الكمل فله أحدية الجمع وله الأزل النافى للأولوية لأن أحد وجهى حقيقته من أحدية جمع الهوية الاطلاقية من كل وصف، فلا تعين ولا إشارة ولا حكم، والآخر يسرى فى حضرة الجمع العمائى فيفى بانبعاث ما انبعثت منه الأسماء والصفات والنسب والإضافات والأعيان الممكنة، والمدرك من الموجودات، وإن لم يكن الانسان من الكمل فأول مراتبه الوجودية ما يتخصص له من صورة العماء من حيث النسبة التى ينتهى إليها أمره وحاله بعد إستقرار أهل الدارين فى منازلهم(٢).

وهكذا يمكن القول أن المراتب والدرجات التى يستقر فيها الانسان فى الدارين متعلقة ومرتبطة بمراتب أوليائهم التى تحققت حال التوجه واليقين

---

(١) سورة النساء، آية ٥٨.

* معراج التحليل: هو معراج الانسان بين خطين أحدهما هابط والاخر صاعد أو هو معراج دائرى من حيث يبدأ يعود إلي نفس المرتبة فالانسان يسلك طريقاً مزدوجاً نازلاً إلى عالم الكثرة والتعدد، ثم صاعداً إلى نور الوحدة والأحدية، أو هى رحلة يقطعها الأمر الالهى نزولا من حضرة الجمع والوجود إلى وجوده العينى ثم يعاود الصعود مرة أخرى إلى مرتبة الجمع والوجود.

راجع قاسم غنى، فى التصوف الاسلامى وتاريخه، ص ١٧٠، وصدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ١٩٥.

(٢) مفتاح الغيب، ورقة ١٧١.

الارادى، فلكل موجود من حيث الاسماء نسبة من الربوبية وما يخصه من مطلق الربوبية، فدرجة الانسان فى النار أو الجنة ومنزلته هى عين نسبة مربوبيته المرتبطة بأحد أحكام النسبة الربية، ومن هنا كان للإنسان الذي وصل إلى مراتب كماله وإنسانيته أو تأنيسه ما يناسبه فى الجنان، والجنان لا تسع الصورة الكمالية الانسانية لمطلق صفات الكامل فلا يستقر من الكمال فى الجنان إلا ما يناسب الجنان، أو ما يناسب المراتب الجنانية، ولا عجب أن يكون العبد على خلق مولاه، والمولى غير متحيز ولا متقيد بمكان دون غيره وكيف وهو على كل شئ محيط بكل شئ، وقد وسع كل شئ رحمه وعلماً(١)، والواصلون إلى هذه المرتبة الأولى من مقام الكمال والواقفون فى أول الدائرة الكمالية هم هؤلاء الذين أصبح لهم الحق سمعاً وبصراً، وأما الدرجة الوسطى من الدائرة الكمالية فخاصة بمن كان للحق سمعاً وبصراً، وأما الدرجة الأخيرة فى سلم الكمال والتأنيس فحكمها الخروج عن أحكام التعينات حيث لا حصر ولا تقيد فى زمان أو مكان، ويذكر أستاذنا الدكتور ابراهيم ياسين نقلا عن مفتاح الغيب أن أهل الدرجة الاولى من مقام الكمال من كان الحق سمعه وبصره، كما ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم - وأوسطه من كان الحق يسمع به ويبصر به وينطق، وإليه الاشارة بقوله أن الله تعالى قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده، وآخر درجات الكمال ، الخروج من حكم التعينات»(٢).

وبوصول الانسان إلى أعلى مراتب الكمال تصبح دائرة الوجود ودائرة الشهود بالنسبة له مما لا يقف حيالها قيد مكانى أو زمانى، والكمل

---

(١) نفس المرجع السابق، ورقة ١٧٢.
(٢) مفتاح الغيب، ص ١٥٤.

مطلقون عن الحصر فى الجنان، فالجنة لا تسع إنسانا كاملا ولا غير الجنة - فهم مع سيدهم إينما كان - بل هم كسيدهم فلا أين ولا جرم ولا حجاب ولا إنتقال لحكم وقت من الأوقات والأسماء والصفات»(١).

والانسان فى هذه المرحلة حقيقة إنسانية إلهية كونية فهو يدخل كل الامكنة لكنها لا تحويه أو تحصر ويشرب من كل بئر ولا يرويه، ثم أن مأواه إلى الله وله كل مأوى.

والانسان فى هذه النظرية قد أصبح فيضا أو انعكاسا لمثال الموجود المطلق وما نحسبه شخصية هو فى حقيقة الأمر عدم، فلا تستطيع هذه الشخصية اتصالا ولا انفصالاً لأنه لا وجود لها، فالانسان هو الله ولكن مع وجود فارق، فالدائم والفانى كما يقول «ابن عربى» وجهان للواحد يكمل أحدهما صاحبه ولا بد من أحدهما للآخر، والخلق ظهور مشهود للحق، والانسان سر الله، مكشوفا مبينا فى خلقه، ولكن لما كان الانسان لا يستطيع أن يدرك كل ما يتطلب الادراك من تلقاء نفسه، لأن للعقل حدوداً لا يعدوها فهو لا يعبر إلا عن جزء من العقل الالهى، وليس له أن يقول «أنا الحق» فليس هو الحق ولكنه حق، أو «هكذا يفهم نيكلسون»(٢).

ومن الواضح أن «الفناء» علامة من العلامات المميزة للإنسان الكامل لأنه ليس كافيا أن يهرب من كل ألوان الخلق بل لا بد من الدخول فى حياة مع الخالق كما يذكر «جلال الدين الرومى»(٣) بمعنى أن يبقى بالخالق بعد

---

(١) النصوص، ص ص ٥٤، ٥٥.
R. A Nichlson, The Mystical of Islam, London, 1914, p.p. 155, 164.
(٢) The Mystis of Islam, 148-163
(٣) Ibid, p.163

الفناء عن الخلق وعن الناس، إن فناء الانسان الكامل ليس مجرد رحلة إلى الله بمعنى الانتقال من الجمع إلى الوحدة بل هى رحلة مع الله بمعنى الاستمرار فى حالة من الاتحاد مع الله ليعود إلى العالم الظاهر فى معية الله(١).

ويستخدم نيكلسون مجموعة من المصطلحات الهامة التى يصف بها طبيعة الوصول إلي الكمال، أو التحقق بمرتبة الانسانية الالهية ومن هذه المصطلحات:

١ - الجوهر Essentialistion. ٢ - التبدل Substitution

٣ - التحول Transmulation.

وهذه المصطلحات تصف ما يقصده محمد بن عبدالله النفري من الوقفة والواقف، فالوقفة نورية تطمس الخواطر المظلمة كما يطمس النور الظلام.. والواقف يعلو على المكان والزمان ويدرك جميع الصفات الربانية، وتلبس بكل الرياضات الصوفية، فلم يقنع بالأسماء دون المسمى ولا بالصفات دون الموصوف ولكنه طلبه وتفكر فى ذات الله فرآه متشخصا فى ذاته.. والواقف لا يدع وراءه وارثا إلا الله.. وإذا ذهبت الوقفة من عقله أضحى نوراً كله يقول نيكلسون إنه يتجه إلى الله بالحب الداخلى فى عمل أبدى.. إنه يذوب فى الله(٢).

(١) Ibid, p.164
(٢) Ibid, p.164

ويعلق شارح «النفرى» الشهير «عفيف الدين التلمسانى»* على مواقف النفرى ليحدد أربعة من الرحلات المتدرجة التى يقطعها الانسان فى معراجه الصاعد إلى حيث الوقفة مع الحق على النحو التالى:

الرحلة الأولى: تبدأ بالعرفان gnosis وتنتهى بالتلاشى أو الذهاب Passing away أو الفناء.

الرحلة الثانية: عندما ينجح فى الفناء يتحقق بالبقاء فى الله. والانسان الذى يقف عند هذه المحطة يجتاز الحقيقة تلو الحقيقة ويظل فى حالة ترقى حتى يصل إلى مرتبة القطبانية حيث يصبح المركز الروحى للكون، ويصبح القطب قريبا من الواحد الحق بعيدا عن كثرة الخلق ثم يستوى عنده البعد والقرب - وعندما يصل إلى هذه الدرجة السامية يصبح المعرفة ، والعرفان، والفناء، كالنهر المتدفق من محيطه(١).

والرحلة الثالثة: الانسان الكامل الذى يوجه كل انتباهه إلى خلق الله إما كرسول أو كمرشد روحى أو «شيخ».

وهو يكشف عن نفسه لهؤلاء الذين لم يستطيعوا التخلص من ملكاتهم وحواسهم كل بحسب درجته ليقدم دينا ايجابيا كمتدين أو لاهوتى بالنسبة للمتأمل الذى لم يستمتع بعد بالتأمل الكامل كواحد من العارفين الذين ذهبوا بعيدا فى الفناء عن الفردانية وأصبح «واقفا» ويبدو للواقف قطبا*

* وعفيف الدين التلمسانى بن علي بن عبد الله التلمسانى الأديب الشاعر - قيل عنه أنه أحد زنادقة الصوفية - أما شعره ففى الذروة العليا من حيث البلاغة لا من حيث الاتحاد كما يقول ابن العماد الحنبلي وله عدة تصانيف منها «شرح أسماء الله الحسنى، وشرح المواقف للنفرى - وهو الشرح الذي صدر بواسطة الدكتور جمال المرزوقى عن دار المحروسة بالقاهرة، ١٩٩٧م، وله شرح النصوص وله ديوان شعر - ابن العماد الحنبلى، شذران الذهب، حـ ٥، ص ٤١٢، ٤١٣.

(١) The Mystics of Islam, p.165

* والقطب: يسمى غوثا باعتبار إلتجاء الملهوف إليه - وهو موضع نظر الله فى كل زمان.. وهو يسرى فى الكون وأعيانه الظاهرة والباطنه سريان الروح فى الجسد، بيده قسطاس الفيض =-

فهو أفق كل مرتبة صوفية وهو يتخطى أبعد مدى من التجربة الصوفية المعروفة عند كل مستوى من السالكين(١)

والمرتبة الرابعة، أو الرحلة الرابعة: فترتبط بالموت الحسى، وقد أشار النبى صلى الله عليه وسلم إليها حين قال وهو على فراش الموت «اللهم فى الرفيق الأعلى» فإذا ما تحقق لنا إسباغ هذه الصفات جميعها على الانسان أصبح كالمرآة التى يكشف فيها الله عن نفسه.

يقول عفيف الدين التلمسانى:

إن تبدى حبيبى ... بأى عين أراه
بعينه لا بعينى ... فليس غيرى يراه
لأنه لا أحد يراه... فيما عدا أنه يري نفسه
هذا النور فى الروح... هو العين التى بها يرى
وموضوع هذه الرؤية جميعا يكون واحدا(٢)

وإذا ما تتبعنا أثر الصوفية فى بحثهم عن الحقيقة المطلقة فإننا سنصل معهم إلى درجة من السمو يتوقف فيها الكلام ونادراً ما تصبح اللغة طيعة، وما أشبه الانسان بالمأخوذ أو الذى يعانى صداعا بعد التسمم أو السكر يعتصره اعتصارا، وهو يعانى الألم الحاد الذى يملأ الفراغ بين حالات الجذب العليا والدنيا، إن وصف هذه الحالة التي يعانيها الانسان

= وعلمه يتبع علم الحق، وعلم الحق يتبع الماهيات الغير مجهولة، فهو يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل – التعريفات للجرجانى، ص ١١٩.

(١) The Mystics of Islam, p.166

(٢) Evelyn underhill, A Study in the nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness, London,1940, p. 353-354.

وترجمة إلى العربية الدكتور ابراهيم ياسين بعنوان «دراسة على طبيعة وتطور الوعى الروحى لدى الانسان، دار الوفاء، المنصورة، بمصر، عام ١٩٨٩م، حـ ٢١ ص ٨٩.

المتجه إلى مراتب الكمال أو التأنيس يتناسب مع غموض المعاناة وشدة الألم الذى ينتاب الروح التى تحاول الخلاص من الجسد، إنها ليلة الروح المظلمة The Dark night of the soul كما تصفها إيفلين أندرهل Eve-lyn underhill(١).

وهى تعنى أن الصوفى فى حالة الاتحاد يعرف أن الله لا يمكن معرفته باعتباره حقيقة مطلقة، فالمعرفة هنا هى عدم المعرفة، إنها ظلام العقل، فى مثل هذه الحالة من الحب السامى يجد العقل نفسه غارقا فى سحابة الجهل، ويكون غموض المعرفة وعجز العقل جزءاً لا يتجزأ من تجربة صعود الصوفى إلى المطلق»(٢).

يروى عبد الرحمن الجامى فى «نفحات الأنس» أن درويش من مريدى «شهاب الدين السهروردى» كان فى حال جذب وفناء فى تأمل التوحيد، وذات يوم جعل يبكى وينتحب، وعندما سأله الشيخ شهاب الدين عما يبكيه قال ويلى «حجبنى التعدد، عن إدراك الوحدة»(٣).

لكن هل تبقى الشخصية فى الاتحاد النهائى بالله؟ فلو عنينا بالشخصية الوعى بالوجود المتميز عن الله بالرغم من عدم الانفصال عنه، فإن غالبية الصوفية الواصلين يقولون إن الشخصية تذوب لا كما تذوب القطره فى المحيط وإنما تتوقف عن الوجود الفردى، فلا يقال انها فنيت، بل ليس لها وجود منفصل، فكذلك الانسان المؤنس لا تنفصل روحه عن الألوهية الشاملة، ويبدو أن قضية الوصول إلى الألوهية أو التسامى إلى درجة

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٢.
(٢) Ibid, p.166
(٣) مفتاح الغيب، ص ١٤٢.

الإنسان الحقيقى المؤنس هى رغبة جامحة لدى الإنسان لكى يحظى بخلود روحه وانفتاحها على الاطلاق والأبدية، واستمرار الحياة الشخصية بعد الموت، وهو إتجاه نحو الوجود الكلي الشامل الذى يستوعب الحياة الشخصية ويحتوى الفردانية، ويعطى إحساسا بالسمو والتعالى على البشرية بما فيها من غرائز وشهوات.

ثالثاً : رحلة الأمر الالهى القاضى بوجود إنسان حقيقى فى العناصر الطبيعية:

لاحظنا كيف يمر الأمر الألهى المعنى بوجود إنسان حقيقى أو مؤنس بمعراج دائرى يسمى معراج التحليل، وكيف أن هذا الأمر هو القاضى بوجود إنسان أو هو مخرجه من وجوده الغيبى العلمى إلى وجوده العينى على المقتضى العلمى.

فإذا شاء الحق رجوع الأمر الالهى إلى عالم الشهادة بعد أن قطع صعودا بالانسلاخ عم تلبس به، وبلغ الغاية التى أهل لنيلها بحسب هذا السير والمعراج فإنه يمر بعالم الأجسام المحسوسة، بعد مرورة بعالم الأرواح، ومن ثم عالم المعانى ثم عالم الحس الظاهر، ثم ينزل إلي الهيولى الكلى، إلى مرتبة الجسم الكل الذى تعين فيه العرش المحيط، والانسان هنا يكون مولوداً عن النكاح الأول والثانى.(١)

---

* والنكاح هو توجه الحق على الممكن فى حضرة الامكان بالارادة.. فاما العالم نتيجة والنتيجة لا تكون إلا عن مقدمتين.. وهذا هو التناسل الالهى ولهذا أوجده على الصورة كوجود الابن علي صورة الأب، ولا ظهر العالم إلا عن هذا التوجه الالهى على شيئة أعيان الممكنات بطريق المحبة للكمال الوجودى فى الأعيان، راجع المعجم الصوفى، مادة نكاح، ص ١٠٧١.

(١) راجع مفتاح الغيب، ص ١٤٢.

ويتحرى صدر الدين القونوى هذا السفر الطاهر للأمر الإلهى إبتداء من العرش إلى الكرسى إلى السموات كلها، ثم هو يصف لنا كيف يسرى الأمر فى السماوات العلى كلها، ومروره على مراتب هذه السماوات بحسب المرتبة الأولية الوجودية، ومرتبته المعينة له فى علم الحق. ثم يمر بالمرتبة التى رجحته فيه الارادة على غيره فأعطته هـهنا حقه فى التعين، وأظهرت بالقدرة ارتباطه بحكم ما يناسبه ويستدعيه من الأسماء.(١)

وبوصول الأمر إلى عالم العناصر والمولدات يكون عرضة لما قد يفسده ويعوق كماله، لذلك يميز القونوى بين نوعين من الأوامر الالهية، فأمر قاض بوجود إنسان حقيقى كامل وأمر غير كامل، وهو يقدم الأمر الكمالى خاليا من المفاسد والعوارض، ولا يمكن للأمر إلا أن يظهر فى الموضع المناسب له كما لا يمكن للأمر أن يواصل سيره الكمالي فى زمان محرم أو غير مناسب.

لذلك فحرمة المكان، وحرمة الزمان، وفساد الطعام، وانحطاط المرتبة والروحانية من الأمور التى تعوق رحلة الأمر الكمالى وتمنع إكتماله يقول القونوى ثم يسرى فى العناصر سرياناً يناسب العناصر، ثم يدخل عالم المولدات، فإذا إتصل بعالم المولدات إن كان من الكمل فإنه يكون احدى السير بمعنى أنه فى أول نبات ظهر مثلا سلم ذلك النبات من العوارض المفسده لصورته حتى ينتهى نشوءه ويتم نموه فى مرتبته بل يظهر غالبا فى أكمل أنواع من النبات الموجود فى الموضع المناسب لروحانيته ومقامه، أو فى موضع الذى هو مسكن أبويه فيقيض الحق له من شاء فيأخذ ذلك

(١) المرجع السابق، ص ١٤٢.

النبات مثلا فيوصله إلى الأبوين أو أحدهما، أو يأخذه الأبوان ابتداء فيتناولان ذلك(١).

وإذن فيشترط أن يكون الأمر الكمالى محفوظاً من المفاسد والعوارض التى تغير من شكله ومساره، فطهارة المكان، والزمان، والطعام هى أمور ضرورية لكى يصل الأمر إلى نبات من النباتات التى تصل إلى الأبوين أو أحدهما.

فإذا تناول الأبوان هذا النبات وقدر لهما أن يكونا حاملي هذا الأمر الكمالى فى الوقت المناسب لمرتبته ومرتبة الأمر، فإنه يكون حاملا للاسم الالهى «الدهر» أو الزمان الذى يستحيل بفعله إلى غذاء، ثم إلى دم، ثم إلى منىّ، ثم ينتقل من الصلب إلى الرحم ليقع تحت فعل الإسم الجامع حيث يكون فى مستودعه فى رحم الأم إلى أن يظهر فى عالم الشهادة ويبلغ درجة الكمال.

يقول صدر الدين القونوى، «ثم يستحيل ذلك النبات غذاء كليوسا، ثم دما ثم منيا متصلا بجسد الأبوين إتصال إرتقاء من الرتبة النباتية والجماديةإلى الرتبة الحيوانية حتى يتعين وينتقل مادة صورته من الصلب إلي الرحم، وذلك أو التعين الجمعى الظاهر منه وأول ظهور حكم الاسم

(١) المرجع السابق، ص ١٤٣.

راجع صدر الدين القونوى، فلسفته الصوفية، ص ص ١٩٧، ٢٠١.

يقول محمد بن حمزة الفنارى فى مصباح الأنس: اعلم ان فى الانسان خاصية المعادن وهى الكون والفساد، وخاصية النبات من الغذاء والنمو وخاصية الحيوان من الحس والحركة، وخاصية الانسان من النطق والفكر واستخراج العلوم والصنايع، وخاصية الملائكة من الطاعة والحياة بل له الخاصية الكلية لجميع الحيوانات من جلب المنفعة ودفع المضرة إما قهرا وغلبة كالسباع وهم الملوك، وإما تملقا كالكلب والهرة، أو حيلة كالعنكبوت ففى الانسان المتسلح كالقنفد والسلحفاه، والهارب كالطير والأرنب، والمتحصن كالحشرات.. إلخ، مصباح الأنس ورقة ٢٧١.

الجامع فيه بطريق الأغلبية ومن سر سرعة إنتقاله من الرتبة النباتية إلى الحيوانية، تلمح سرعة إنتقاله من الرتبة المعـدنية إلى النباتية والمراتب مرتبط بعضها ببعض لا حاجز بينها، والتنبيه على هذا من الكتاب العزيز مستقر ومستودع»(١).

فإذا تم إكتمال الانسان أصبح من المحققين وأهل الكشف والحكمة والعلم، بل هو فى هذه الحالة نسخة مختصرة من مجموع العالم. فإذا علمنا أن الله سبحانه خلق الانسان على صورته فإن الانسان يكون آخر من حيث ألصورة والظهور فى الكون أولاً من حيث المرتبة والمقصود بالأولية أولية الحقيقة المحمدية، والآخريه اخرية ظهور محمد عليه الصلاة والسلام فى صورة النبى محمد بن عبد الله النبى المبعوث للعالمين لقوله صلى الله عليه وسلم «أول ما خلق الله نورى».

«وأما ذوق أهل الكمال فمتعلق بمشرب خاتم الولاية إن مراد الايجاد كمال الجلاء والاستجلاء، أى كمال ظهور الحق وشهوده أى بالذات والأسماء والصفات والمظهر الاكمل لمرآة الظهور أحديه جمع جميع الكمالات ليس إلا الانسان»(٢).

ولما كانت الحقيقة الانسانية أجمع الحقائق وأتمها حيطة وهى فى ذات الوقت صورة الحضرة الآلهية الجامعة لحضرتى الوجوب والإمكان، وكذلك حضرتى الغيب والشهادة والأسماء والصفات كان من نتيجة ذلك ظهور الانسان مظهر عالم الغيب والشهادة.(٣)

(١) المرجع السابق، ورقة ٢٧١.
(٢) المرجع السابق، ورقة ٢٧٢.
(٣) منتهى المدارك، ورقة ٥٤، ٦٢.

وبهذا المعني تكون صورة آدم عليه السلام جامعة بين جميع الكمالات كما أنها منشأ كل الصور الانسانية، كما أن الحقيقة المحمدية التى هى حقيقة الحقائق(١)، منشأة وأصل جميع المعانى والحقائق، والأرواح الانسانية، كما أنها تكون محيطة بكل الأسماء والأقطاب، والأبدال والأوتاد، والأئمة.

وقد يتعرض الامر الالهى الكامل للمفاسد عند دخوله عالم النبات فيفسد قبل التمام أو التناول فينفصل منه كما قد يفسد الحيوان أيضاً فينفصل منه – يقول القونوى، وقد تطرأ عليه الآفة بعد اتصاله بعالم النبات بأن يتناوله حيوان ويفسد ذلك الحيوان قبل أن يتناوله إنسان أو يعوق عن انتقاله عن ذلك الحيوان إلى الطور الانسانى عائق أو يموت الانسان المتناول قبل أن يتعين له فيه مادة فيستحلل – أى يتحلل – ثم يعود إلى الرتبة الحيوانية مرة ثانية أو مراراً كثيرة، وبمقدار ما يكثر ولوجه وخروجه يكثر تصادمه للقوى والخواص المودعة فى المراتب التى يمر عليها والمواد التى يتلبس بها بالفساد والتكرار(٢)

وبمقدار ما يقل التكرار والكيفيات المخالفة والصفات غير المحمودة بمقدار ما يسهل عليه الفتح والطريق والسر الالهى، يقول القونوى «فمتى لم

* وحقيقة الحقائق: هى الذات الأحدية الجامعة لجميع الحقائق وتسمى حضرة الجمع، وحضرة الوجود، إصطلاحات الصوفية، ص ٥٩، وتشير حقيقة الحقائق إلى الحقيقة المحمدية الظاهرة فى الزمان فى صورة النبى محمد الذى ختم به الحق سبحانه النبوه فلا نبى بعده، وظهرت النبوة فيه مع ظهور الولاية على السواء، راجع منتهى المدارك، ورقة ٦٢.

(١) مفتاح الغيب، ص ١٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٥.

يصبغ بأحكام المراتب انصباغا يوجب خفاء سر الأحدية كانت الغلبة للسر الأحدى.. وإلى ذلك الاشارة بقوله والله غالب على أمره»[1].

وعندما يصل الأمر الإلهى المعنى بوجود إنسان كامل أو إنسان حقيقى مؤنس إلى مطلق الصورة الوجودية مع الحقائق الغيبية التى طابقتها هذه الصورة الظاهرة العامة الكونية، فإن الانسان هنا يتميز عن سائر الصور الوجودية بعدة أمور يذكرها شارح مفتاح الغيب على النحو التالى:

يقول «الانسان بجمعيته (صفاته) وإطلاقه يتغذى سائر أنواع الأغذية، هذا له من حيث صورته، وغذاء. من حيث معناه وباطنه قبوله جميع أحكام الحقائق وآثار الأسماء والنسب وظهوره بها، وإظهاره كلها والاتصاف بسائرها، ومن تفاصيل هذا المقام يستشرف على سر الحل والحرمة فيعرف أن ثمة أمور هى بالنسبة الى بعض الخلق نافعة وبالنسبة إلى غيرهم غير نافعة[2].

لذلك يتنوع غذاء الانسان بتنوع الصور الوجودية والأسماء والحقائق الغيبية التى تنعكس على صفحة المنطبع الذي يعكس صورة عامة كونية لصورة الانسان الغيبية الوجودية، فالأسماء تتغذى على الأحكام التى

---

(١) مشارح مفتاح الغيب، شرح منسوب إلى مؤلف مجهول، نسخة خطية رقم ٧٥٤ تصوف، دار لكتب المصرية ورقة ١٥٣، ١٥٤.

* ويتحدث شارح المفتاح عن الغذاء: فيرى أن غذاء الأسماء أحكامها.. وغذاء الأعيان الوجود، وغذاء الوجود أحكام الأعيان، وغذاء الجواهر الأعرا، وغذاء الارواح علومها وصفاتها، وغذاء الصور العلوية تحركاتها وما به دوام حركاتها الذى هو شرط لدوام إستمدادها من أرواحها المستمدة من الحقائق الأسمائية وغذاء العناصر ما به صورها المانع لها من الاستحالة الى المخالف والمضاد، وغذاء الصور الطبيعية الكيفيات.. إلخ، راجع شرح مفتاح الغيب، ورقة ١٥٤.

(٢) شرح مفتاح الغيب، ورقة ١٥٤، ١٥٥.

تحكمها بشرط أن تكون ظاهرة فى المظاهر التى هى محل الحكم، وهو ما يسمى بعالم المعانى والحقائق الغيبية، وغذاء الأعيان الثابته الوجود، وغذاء الوجود هو بالتالى أحكام أعيانه، وغذاء الجواهر الأعراض، وغذاء الأرواح علومها.. وهذا معنى قوله «إذا انصبغ السر الالهى بأحكام – أى السر – ما يمر عليه من المراتب ينقسم ذلك السر الالهى المنصبغ بتلك الأحكام من جهة كونه مدركا فى المتجلى ومنصبغا بأحكامه لا من جهة بقائه من حيث الحقيقة على حالة أقسام: قسم يكون نسبة الكيفيات والملابس إليه نسبة الصفات العرضية إلى الموصوف، التى منها أخذته الارادة أخذ ترجيحها إياه إذ ذاك على غيره فعينته وأظهرت بالقدرة إرتباطه بحكم ما يناسبه ويستدعيه من الاسماء، وقسم تكون نسبة الصفات إليه بمنزلة الأعراض الثابتة والصفات الذاتية كالنبى صلى الله عليه وسلم وعليّ رضي الله عنه ومن شاء الله من العلاة من الأولياء.. وقسم يثبت فيه أحكام الملابس والكيفيات ويكون مبدأ بعض مرتبته حضرة الحق الحق[1].

وهذا يشير إلى أن الأمر الإلهى المعنى بوجود إنسان حقيقى مؤنس إنما يمر فى طريقين متجهين إلى أعلى أو معراجين صاعدين برغم أن أحد المعراجين هابط من حضرة الأمر الأعلى إلى حيث يتعين فى العناصر الطبيعية على إختلاف مستوياتها الارتقائية، إلى أن يتم ظهوره بحكم الإسم الجامع ومن ثم يعاود الصعود إلى حيث السر الإلهى الجامع وهو الصعود الثانى. والميلاد الحقيقى للإنسان «المؤنس» يكون فى اللحظة التى يتم فيها تعين الأمر الإلهى فى الرحم وهو الايذان بتحول الأمر من مرتبة الغيب إلى

(١) صدر الدين القونوى، وفلسفته الصوفية، ص ١٩٨، ومفتاح الغيب، ص ١٤٢، ١٤٣.

مرتبة الشهادة وهو الميلاد الفعلى - يقول أستاذنا الدكتور ابراهيم ياسين - وهذا تأويل القونوى لقوله تعالى: «ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى» وقوله جل شأنه: «وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الايات لقوم يفقهون»(١).

ويتدرج الأمر الكمالى الوارد من حضرة الغيب إلى الحضرة العمائية إلى مقام القلم الأعلى أو العقل الكلى ثم إلى اللوح، فمرتبة الطبيعة ثم إلى عالم المثال وهو العالم الذى يتوسطه عالم الأرواح وعالم الأجسام المحسوسة ثم ينزل إلى الهيولى فمرتبة الجسم الكلى الذى تعين فيه العرش المحيط والانسان وبالوصول إلى هذه المرحلة تتم ولادته عن النكاح الاول. ثم يولد عن النكاح الثانى عند اندماج الأمر الكمالى فى الأمر الالهى الكلى اندماج الجزء فى الكل، فإذا ما تم هذا الاندماج سار فى السموات وتنقل فى المراتب مرتبة بعد أخرى طبقا لدرجة تعينه فى علم الحق، وكذلك طبقا لرتبة التعين وأوليته التى منحته رحجان وجوده على غيره من حيث أسبقية الأمر الالهى فإذا ما وصل إلى مرتبة المولدات كان هذا إيذانا باتخاذ طريقة نحو الكمال.(٢)

يقول أستاذنا الدكتور ابراهيم ياسين «فالأمر الالهى فى دورة متكاملة هبوطا وصعوداً، وهبوطاً صعودياً، وصعوداً صعودياً فالأمر الالهى يظل متنقلا فى المراتب محفوظا بالعناية طالما كان معينا بالكمال(٣).

---

(١) مفتاح الغيب، ١٤٢، وصدر الدين القونوى، ص ٢٠١.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٠١.
(٣) شرح مفتاح الغيب، ورقة ١٧٨.

وهكذا يظل الانسان فى حالة ترقى فى المراتب حتى تتقابل النسختان الحقية والخلقية ويدرك أنه محل تأثير حقائق العالم فى الإنسان يقول شارح المفتاح «فيكون عارفاً بتقابل النسختين بالمعرفة الثانية، وأما تولى معرفة الفرق بين الحقائق مطلقا المؤثرة والمتأثرة من حيث الأثر متعلق بمعرفة سواء كان الأثر لحقائق العالم فى الانسان.. فإذا علم الانسان المستبصر للكمال أنه محل تأثيرات حقائق العالم يعلم الفرق بين تلك الآثار وبالعكس.

وهكذا يكون الغالب على الانسان حكم الحق من حيث هو إنسان حقيقى مؤنس ومن حيث مقام جمعه الأحدى لا من حيث اسم خاص فقط، ويتحقق فيه قول العارفين أنه الظل التام للوجود المطلق ولحضرة الحق.

وهذا ينقلنا إلى التساؤلات التالية: تُرى مَن هو الانسان الحقيقى المؤنس؟ وما هى وظائفه الوجودية؟ وفيم وجد؟

رابعاً : من هو الانسان الحقيقى المؤنس؟

(١) آدم هو الانسان الحقيقى:

لاحظنا أن الانسان الحقيقى رهن بأمر إلهى مختص به ويجعله إنسانا حقيقيا إلهيا يتصف بصفات التأنيس والكمال. وأن هذا الانسان يعد إعداداً إلهياً لكى ينشأ النشأة الانسانية أو يكون حقيقة إنسانية تتجلى فيها الكمالات الإلهية فى أعظم صورها لكي يستحق مرتبة الخلافة.

وإذ يشير فلاسفة الصوفية إلى آدم بإعتباره الانسان الخليفة، فانهم لا يقصدون ادم الشخصى وإنما آدم الجنس البشرى أو آدمية الجنس البشرى أو الحقيقة الآدمية، أو الكون الجامع والعالم الصغير الذى يقابله العالم الكبير، يقول المرحوم الدكتور ابوالعلا عفيفى:

«وقد شاء الحق سبحانه أن يظهر الانسان على هذه الصورة، لا لأن الذات الالهية تطلب وجود الخلق - فإن الذات الالهية غنية عن العالمين - بل لأن الاسماء الالهية تطلب ذلك الوجود، وتفتقر إليه إذ لا وجود لها إلا به ولا معنى لها إلا فيه.. أليس الكون كما يقول ابن عربى سوى الأسماء التى أطلقها الله على نفسه، ألم يخلق الله الانسان ليكون أعرق مخلوق بربه «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى»(١).

وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله خلق آدم على صورته - لذلك فآدم له الأولية من حيث المعنى والآخريه من حيث الصورة وجمعه بين الحقيقة الوحدانية التى هى محتد أحكام الامكان، وإنتهاء الأمر آخراً إلى الوحدانية من حيث أن ما جاوز الحد إنعكس إلى الضد»(٢).

---

(١) فصوص الحكم والتعليقات عليه، حـ ٢، ص ٧.

(٢) الفكوك، ص ٥.

وبدا أن غاية الخلق هى أن يرى الله نفسه سبحانه فى صورة تتجلي فيها صفاته وأسماؤه، أو هو يرى نفسه فى مرآه العالم، ففى العالم تجلى الوجود الالهى، وبالعالم عرفت صفات الله وأسماؤه.

شاء الحق إذن أن يرى أعيان أسمائه، أى يرى تعينات هذه الأسماء فى الوجود الخارجى، بل شاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه فى صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها فى نفسها فخلق الإنسان ذلك الكون الجامع الذى ظهرت فيه حقائق الوجود(١).

فإذا نظرنا إلى المركز الذى تستقر فيه الصورة الآدمية الجامعة فى العماء كان ذلك هو الاسم الباطن الذى يميز غيب الهوية وكان العالم هو الظل المصطبغ بالصبغة القديمة، وكان هو المجلى لغيب الهوية المطلقة.. يقول صدر الدين القونوى «فكان ظاهر الحق مجلياً لباطنه وتعدد هذا المجلي الواحد لتعدد شئون المتجلى»(٢).

ومعنى ذلك أنهم يجعلون للأحدية الوجودية نسبتى البطون والظهور، فإذا اعتبرت الكثرة فيها كثرة وجودية كانت خلقا وسوى وإذا اعتبرت غيبا كانت حقا يقول صدر الدين القونوى «متى اعتبرت الأحدية الوجودية فى الحضرتين (حضرة الكون والفساد) المذكورتين بنسبتى» الظهور والبطون قيل حق، فإذا اعتبرت الكثرة فيها جمعا وفرادى وجودية ايضا قيل خلق وسوى وظاهر ومظاهر وصور وشئون وأسماء ونحو ذلك، ومتى لم يعتبر الكثرة وجودية بل نسبة راجعة إلى عين واحدة - كما هو ذوق المحقق المعتلى على العارف وذوقه - قيل هى أسماء الحق وأحواله ونسبه.. وإذا

(١) فصوص الحكم، ص ٨
(٢) مفتاح الغيب، ص ١٦٧.

اعتبرت الكثرة من حيث الأمر الجامع لها وعقلت متوحدة مجردة عن الصبغة الوجودية فهى الظل المشار إليه المسمى بالأمكان وهو حقيقة العالم وعينه الثابته كونه عالما وحتى نظرات بعين الجمع رأيت حقا فى خلق وخلقا فى حق ظاهراً به(١)

وهكذا يفهم متفلسفة الصوفية العلاقة بين الحق والخلق، كالعلاقة بين النور والظلام، كما أن العلاقة بين الله والعالم فى نظر «ابن عربى» كالعلاقة بين الشخص وظله، فإنه ينتهى إلى أن العالم المشاهد ليس إلا انعكاسا على أسطح المرايا، وأنه ليس إلا ظل الله الذى لا ينفك عن ذاته.

وهكذا يمكن أن نستنتج أن الظل عائد على العبد الذى هو خلق وهو ظل الخلق أو الخلق فى مواجهة الحق أو العالم الذى هو ظل النور الالهى، أو الظلام فى مواجهة النور أو الحجب النورانية والظلمانية التى تقهرها تجليات الأنوار الالهية أو الانسان الكامل الذى هو ألطف ظلال الوجود(٢).

فلما اقتضت الارادة الإلهية ظهور العالم كما قدمنا أو قل ظهور مرآة ينعكس على صفحتها الوجود ويري الحق فيها نفسه كما قدمنا إقتضى الأمر جلاء تلك المرآة لتحقق فيها معانى الرؤية، فكان آدم الانسان عين جلاء تلك المرآة إذ لولاه لظلت مرآة الوجود مظلمة لا ينعكس عليها الكمال الالهى – وهكذا يرفع الله الانسان إلى مستوى لا يصل إليه أى كائن آخر بل يجعل

(٢) مفتاح الغيب، ص ١٦٧.

* والظل : هو الوجود الاضافى الظاهر بتعينات الأعيان الممكنة التى هى المعدومات، ظهرت باسمة النور الذى هو الوجود الخارجى المنسوب إليها، فيستر ظلمه عدميتها النور الظاهر بصورها، ويرى القاشانى: أن الظل الأول هو العقل الأول لأنه أول عين ظهرت بنوره تعالي، وقبلت صوره الكثرة راجع اصطلاحات الصوفيه للقاشانى، مادة ظل – راجع ايضا مدخل الى التصوف الفلسفى، ص ١٩١.

(٢) فصوص الحكم، حـ ٢ ، ص ١٩٢.

منه بمنزلة العين من العين، ومن الوجود بمنزلة القلب النابض وعقله المدرك.

يقول عفيفى «النشأة الإنسانية هى المظهر الأسمى للجمعية الالهية التى هى أسماء الله وصفاته، وفيها وحدها تتجلى جميع الصفات التى توجد فى العالم متفرقة فى أجزائه ففيها:

(أ) إتصاف الذات الإلهية بأسمائها.

(ب) فيها حقيقة الحقائق التى هى للحق من جانب وللخلق من جانب «أو العقل الأول فى فلسفة أفلوطين»(١)

(حـ) فيها الطبعية الكلية التى قبلت صور الموجودات، والقوابل التى تحمل صور الممكنات، والتى تسمى حقا، وخالقا، وفاعلا من جهة وخلقا ومخلوقا وقابلا من جانب آخر.

(د) فيها الجسم البشرى الانسان أو الحقيقة الانسانية، أو آدم أو الحقيقة الآدمية أو النشأة الحاملة لأوصاف الكون.

ففى الانسان جسم وطبيعة وعقل وروح، وهو كائن جسمانى وطبيعى وعقلى وإلهى ولا يدانيه فى هذه الصفات كائن آخر، ولذلك إستحق الخلافة عن الله واستحق أن يسمى العالم الأصغر كما يقول المرحوم الدكتور ابو العلا عفيفى(٢).

(٢) شيث هو الانسان:

إذا كان آدم هو الكون الصغير أو الصورة الجامعة لكل حقائق الوجود، والمرآة التى عكست الكمالات الالهية، وهو السبب الذى من أجله

(١) فصوص الحكم، حـ ٢، ص ١٠.
(٢) فصوص الحكم، حـ ١، ص ١١.

خلق العالم الأكبر، فإن ابن عربى» يقدم شيث إبن آدم باعتباره تجلي الحق فى صورة المبدأ الخالق الذى يمنح الوجود لكل موجود.

ولما كان الخلق فعل ضرورى للخالق، كان شيث هو التجلى الثانى للأب آدم الذى هو التجلى الأول.

ويشار إلى «شيث» بالحكمة النفيثة»[١] والمتعلقة بالكلمة الشيئية المتعلقة بشيئية ثبوت الأشياء فى علم الله أزلا، والتى تتحول إلى الوجود بفعل أمر الايجاد، أو بفعل التأثير الايجادى الذى ينقل الأشياء من وجودها إلى عدمها.

ولأن لفظ «شيث» فى الأصل يعنى «العطاء الالهى» والنفث هو الوجود المنبسط على الماهيات القابلة والطاهرة بحكم الفيض الذي به يظهر العطاء الواحدى المتعلق بالذات، والعطاء المتكثر والمتعدد المتعلق بالأسماء والصادر من المقام الانسانى الذى به ختم الدائرة الوجودية، وتحدد الأولية والآخرية - يقول صدر الدين القونوى فى الفكوك وقد نبه شيخنا - يقصد ابن عربى - على أن آخر مولود يولد فى النوع الانسانى يكون علي قدم شيث»[٢].

وبالطبع فإن المنح والعطايا الالهية فى مذهب هؤلاء من القائلين بمذهب الأحدية المطلقة لا يكون سوى الذات الإلهية المتجلية بأسمائها وصفاتها - وليس الخلق وجودا من عدم وإنما هو خلق من ارتسام علمى أزلى، أو من لا موجود ولا معدوم - أو هو فيض شئ عن شئ أو هو النفس الرحمانى الذى يمنح الوجود للموجودات.

(١) الفكوك، ورقة ٩٩ فى المجموعة الخطية.
(٢) نفس المرجع السابق، ورقة ٩٩ فى المجموعة الخطية.

وتتوارى هنا فكرة الخلق لتفسح مجالا للقول بفعل أمر الايجاد الواجب الطاعة لقوله جل شأنه «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» لذلك فإن العالم ينتقل من الوجود العدمى إلى الارتسام العلمى إلى الوجود طاعة للأمر الالهى – فالوجود كان موجوداً بصورة من الصور ثم أوجده الحق على نحو ما علمه، وهذا معنى قول القونوى «الحق أوجد العالم على نحو ما علمه فى نفسه أزلا، فالعالم صورة علمه ومظهره»(١)

ونقول مع وولتر ستيس أن هناك وجها للتشابه بين فلسفات وحدة الوجود أو ما يسميه فكرة الهوية فى الاختلاف بين الله والعالم، وكأنه هنا يشير إلى هوية «براهمان» فى فلسفة الفيدانتا، مع العالم، فبراهمان يمثل الحقيقة الواقعية الوحيدة، والقول بأن براهمان واحد ليس له ثان، يعنى أنه لا توجد حقيقة واقعية أخرى، والعالم التجريبى وهم يختفى فى الحقيقة الواقعية لبراهمان(٢).

وفى هذا النص يفصح ابن عربى عن أن الله هو الموجود المطلق وأن كل موجود من الموجودات صورة له، والصورة لا يمكن أن تكون هى الله فى إطلاقه وإنما هى مجلى له، وإذن فليست الصورة هى الله، وإن كانت مجلى له، وقد كفر الذين قالوا أن الله هو المسيح عيسى بن مريم، لأنهم حصروا

---

(١) راجع صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفيه، ص ١٤١.

* والتأثير الايجادي يعنى كيفية الخلق والتأثير الايجادى فى المراتب وكيفية انتقال فعل الايجاد (كن) فيها وتكيفه بأحكامها.

* والارتسام: هو العدم اللامعدوم واللاموجود ويشير به القونوى إلى شيئية ثبوت الاشياء فى العلم الالهى، أو هو صورة معلومية كل شئ فى علم الحق ازلا وابدا على وتيره واحدة، راجع دلالات المصطلح، ص ٥٨.

(٢) صدر الدين وفلسفته الصوفية، ص ١٤١، والآية ٨٢ من سورة يس.

الحق الذى لا تتناهى صوره فى تلك الصورة الجزئية المعينة، وكان الأولى بهم أن يقولوا أن المسيح صورة من صور الحق التى لا تتناهى»(١).

(٣) إدريس إنساناً حقيقياً:

ذكر ابن عربي إدريس بعد نوح لاشتراك الاثنين فى صفة القدوسية والسبوحية، والقدوس هو الطاهر المقدس عما يتوهم فيه من إمكان التطرق بشئ بحيث يقدح فى قدوسيته(٢).

والتقديس هو نهاية التجريد وهو خاص بالنفوس المجردة التي لا علاقة لها بالعلائق المادية، ويشار بذلك إلى النبى إدريس الذى رفعه الله إلى السماء بعد أن خلع عنه بدنه وقطع علاقته بالعالم المادي، يقول عفيفى: «والفرق بين تنزيه نوح وتنزيه إدريس أن تنزيه الاول عقلى وتنزيه الثانى ذوقى»(٣).

ومن هنا يصبح الفص الادريسى قرين القول بالتجريد والوحدة المطلقة والجمعية التي يختص بها الانسان، والسبوحية التى هى العلو والمتعلقة بقوله جل شأنه «سبح باسم ربك الأعلى» على أن العلو الالهى هو علو بالذات لم يكتسبه الحق من شئ ومن ثم لا يمكن المفاضلة بين علو الله وعلو الأشياء.

فإذا ما تحدثنا عن العلو بالذات كنا نشير إلى العين الواحدة الجامعة التى تستهلك الكثرة فى ذاتها بحيث تبدو الكثرة وهمية مع ما نصفها به من العلو، وإذا ما تحدثنا عن العلو الإضافى كنا نشير إلى الكثرة أو الوحدة من حيث تعدد وجودها(٤).

(١) التصوف والفلسفة، ص ٦٤.
(٢) فصوص الحكم، حـ ٢، ص ٢٩.
(٣) الفكوك، ص ٩٩
(٤) فصوص الحكم، حـ ٢، ص ٤٦.

وفى هذا المقام يكون الوجود الحق مرآة الأحوال المضافة إلى الكون والتعدادات المقول فيها أنها أعيان الممكنات ومرآة الوجود وقاضيات بتعدده.

(٤) ابراهيم إنسانا جامعا للأنبياء:

لم يستعمل ابن عربى اسم العلم «ابراهيم» للدلالة على النبى المعروف، وإنما هو رمز للنوع الانسانى، والإنسان الكامل، والانسان الحقيقى الذى هو المجلي التام لجميع الأسماء والصفات الالهية، أو هو المجلى الكامل للحق على ما سبق وذكرنا، وقد تم اختيار ابراهيم، لهذا الدور لأنه الخليل لا بمعنى الصديق، وإنما الخليل المتخلل - والذى سرى فيه الحق وتخلل جميع قواه وجوارحه فاظهر بذلك جميع كمالات الاسماء والصفات(١).

ويرفض المرحوم أبو العلا عفيفى وصف العلاقة بين الحق والخلق بالتخلل أو السريان والتغذية لأن مثل هذه التشبيهات ساذجة ، تشعر بالمادية والجسمية. ويرى أن هذه التشبيهات وأمثالها ليست سوى وسائل غير مرغوب فيها تصف المعنوى بالمحسوس، خصوصا عندما يعقد مقارنة بين التخلل الإلهى، وقضية اللون والمتلون فهو يرى «أن هذا تشبيه قاصر ومضلل إذ اللون شئ غير المتلون، ويزداد الأمر حرجاً وتعقيداً عندما نراه يقول إن كلاً من الحق والخلق يتخلل الاخر ويغذيه - وهو قول يشعر بالحلول(٢)، فى حين أنه لا محل للقول بالحلول فى مذهبه.

لذلك يلجأ «ابن عربى» مرة أخرى للتمييز بين الذات الالهية المعراه عن كل نسبة وجودية، المجردة من أية علاقة زمانية بالوجود الخارجى، البعيدة عن متناول الإدراك، وبين الذات الإلهية المتصفة بالألوهية، اما الذات المجردة

(١) الفكوك، ص ١٠٠ فى المجموعة الخطية.
(٢) الفصوص، جـ ٢، ص ٥٧.

فى نظره فليست إلها، لأن الألوهية تقتضى المألوهية ولا معنى لها ولا وجود بدونها، فالحق الوهاب يفترض الخلق الموهوب، والحق الرحيم يفترض الخلق المرحوم.. وهكذا»(١)

لذلك تتم المعرفة التى يتجه فيها الذوق الصوفى إلى الوحدة الوجودية أو قل التوحيد الخالص، أو الأحدية المطلقة فى درجات ثلاث:

ففى الدرجة الأولى: ينكشف للسالك معنى الألوهية عن طريق النظر فى صفات المألوهية، وهى صفات العالم، ويتخذ الصوفى من العالم دليلا على وجود الحق.

وفى الدرجة الثانية: ينكشف له أن الحق عين الدليل على نفسه لأن العالم لا وجود له إلا به.

وفى الدرجة الثالثة: ينكشف له وحدة الوجود، وأن كل شئ هو عين الآخر وأن كل ما يظهر فى الوجود إنما يظهر عن عين واحدة.

يقول صدر الدين القونوى، وأما الدرجات التى تستقر فيها الخلق فى الدارين، فليست غير مراتب أوليائهم التى تحققت نسبهم إليها حال التوجه والتعين الارادى ودخول كل منهم تحت حكم الاسم الالهى الذى تولاهم لما تعين بهم، إذ بالموجودات تتعين الأسماء، كما أن بالأسماء تتعين لكل موجود نسبة مربوبيته وما يخصه من مطلق الربوبية، ولا عجب أن يكون العبد على خلق مولاه والمولى غير متحيز ولا متقيد بمكان دون غيره وكيف وهو مع كل شئ محيط»(٢).

---

(١) المرجع السابق، حـ ٢، ص ٥٨.

(٢) نفس المرجع، حـ ٢، ص ٦٠.

ويستمر «ابن عربى» وتلميذه «الصدر القونوى» فى عرض الأنبياء باعتبارهم أولياء الله وممثلى الكمال والانسانية فإذا ما تحدثنا عن الانسانية الحقيقة، والكمال، والتأنيس، والعبودية الكاملة، والطاعة الكاملة فإنها جميعا واضحة فى الأنبياء والرسل، إلى أن ينزل عيسى من السماء آخر الزمان ويحكم بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ويعيد الاسلام إلى سيرته الأولى.

(٥) من هو النبى المقصود

وأخيرا فما المقصود بالانسان الحقيقى، أو الانسان الواصل إلى مرتبة تأنيسه أو المجاوز لمرتبة الخلافة إلى مرتبة الحقيقة الوجودية الجامعة، أو مرتبة الجمع والوجود التى هى للحق من جانب والخلق من جانب هو محمد عليه الصلاة والسلام؟

ويشير ابن عربى للكلمة «المحمدية» باعتبارها الحقيقة المحمدية كما قدمنا فى الفصل الأول. والتي يعتبرها أكمل مجلي خلقي ظهر فيه الحق، بل يعتبره «ابن عربى» الانسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه ويظهر عن القونوى «كانسان مؤنس» أو حقيقة إنسانية جامعة وقديمة، وابن عربى يعتقد اعتقاداً راسخاً أن (محمد) اسم جامع للأسماء الالهية ويبلغ به التطرف ليقول أن (محمد) هو الاسم الأعظم الذى هو «الله» ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة، ومرتبة التعين الأول الذى تعينت به الذات الأحدية – وهذه الحقيقة أول التعينات، أو إن شئت قلت أول المخلوقات ولها صلة بالعالم، فهى النور الذى خلقه الله قبل كل شئ وخلق منه كل شئ، أو هى العقل الالهى الذى تجلى الحق فيه لنفسه فى حالة الأحدية المطلقة، ويعتبرها ابن عربى صورة كاملة للانسان الكامل الذى يجمع حقائق الوجود لذلك

يطلق عليه اسما «آدم الحقيقى» والحقيقة الانسانية، ومصدر العلم الباطن ومنبعه، وقطب الأقطاب(١).

وفى مطلق الحقيقة الانسانية يكون أنا وأنت ونحن إلى غير ذلك من التعدادات شئ واحد، فالتعدادات صور نسب فلك الحقيقة بحسب القوابل المختلفة، وكل ما لا يتعدد إلا بالعوارض يكون متحدا بالحقيقة.

وعندما يتحدث «القونوى» عن الحقيقة المحمدية أو الانسانية الكمالية فإنما يشير إلى مبدأ كلى عام يسرى فى الوجود بأسره – وهو بهذا يقترب من مفهوم ابن عربى للقطب باعتبارة قوة عاقلة سارية فى الوجود(٢).

فالحقيقة المحمدية إذن هى المبدأ الذى يستمد منه كل علم إلهى، وهى مصدر الكمال الذى يستمد منه الأنبياء والأولياء كمالهم منذ آدم وحتى آخر إنسان كامل على الأرض، على نحو ما يذكر أستاذنا الدكتور ابراهيم ياسين(٣).

والواقع أن هذه النظرية كما يقول المرحوم أبو العلا عفيفى تحوى فى ثناياها عناصر أفلوطينية أو اسماعيلية خصوصا اذا نظرنا إلى الحقيقة المحمدية باعتبارها العقل الأول، كما أن بها عناصر من نظرية الكلمة التى قال بها «فيلون» اليهودى(٤).

خامساً : الإنسان المؤنس والوجود الواحد :

حقيقة الحقائق، ومرتبة أحدية الجمع والوجود، وجمع الجمع وحضرة الجمع والوجود، والتجلى الذاتى الجمعى الكمالى، عين الحضرة الكمالية،

(١) مفتاح الغيب، ص ١٧٢.
(٢) فصوص الحكم، حـ ٢، ص ٣٢٠.
(٣) مفتاح الغيب، ص ١٤٧، ١٩٤.
(٤) صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ٢٠٨.

عين الحقيقة الأحدية، الحقيقة المحمدية، المرتبة الكمالية، مرتبة التأنيس، والحقيقة الآدمية، التجلى الظاهرى، والإنسان الكبير، والعالم الصغير، والعقل الكلي، والخليفة كلها وغيرها مصطلحات إلتقينا بها فى فصول هذا البحث وهى فى مجموعها تشكل درجات وجودية يحتلها الإنسان المؤنس أو الانسان الكامل فى علاقته بالوجود وتظهره كإنسان إلهى مطلق وحقيقة إلهية أزلية، وتجلٍ ظاهر فى أعيان الممكنات، حتى ليقال أن الانسان هو علة العالم وسبب وجوده.

كما أن الانسان المؤنس يتصرف فيما مكنه الحق التصرف فيه بيد الاستخلاف والأدب، وهو يرى نفسه خليفة عن الحق ونائبا عنه وفاعلا بأمره وأقداره.

وقد يفهم من هذا أن الخليفة الكامل يتصرف فى الكون تصرف الملك أو بيد الملك وهو ما ينفيه الفنارى فى مصباح الأنس بقوله: «أن النبى صلى الله عليه وسلم يقول أنا بشر مثلكم وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم على أحد الوجوه مع أنه كان على بصيره من ربه»(١).

ولأن مرتبة الكمال فوق مرتبة الاستخلاف ومتضمنة لها، وعندما يصل الانسان إلى هذه المرتبة يصبح سيد الكونين، وهي المرتبة التى تسقط فيها الحجب، فلم يبق فى حقه حجاب لاحتراق الكل بعد فناء الاسم والرسم بالكلية لأن ذلك الانسان صار مولاه واحتج أولاه بأخراه(٢).

---

(١) انظر التعليق على مادة (ابن عربى) فى دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الاول بالهامش، تعليق المرحوم الدكتور ابو العلا عفيفى، ص ٢٣١، ٢٣٧.
راجع صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، ص ٢٠٧.
(٢) مصباح الأنس، ص ٢٨٨.

وحقيقة الحقائق القابلة للتجلى الواحد الأحد على نفسه، وهذا التجلى المذكور الذى له أحدية الجمعه.. هو عين النور المحمدى المشار إليه بقوله تعالى أول ما خلق الله تعالي نورى .. يقول المحقق سعيد الدين الفرغانى – وهذا التجلى الأول المذكور متضمن كمالا ذاتيا متحققا عند حقيقة السوائية بلا شرط شئ ومتعلقا بهذه الرتبة الأولى، وكمالا أسمائيا متعلقا ظهوره عند غلبة أثر الواحدية بشرط تحقق البرزخية الثانية التى هى صورة البرزخية الأولى وظلها القابل للتجلى الثانى الذى هو صورة التجلى الأول وظله الغالب عليه حكم الواحدية.. وأما الكمال الذاتى فمقتضاه الأول كمال جلال الذات الأقدس الواحد الأحد وهو ظهوره لنفسه بجميع اعتبارات واحديته»(١).

ويفهم من هذا أن النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية أول دليل على ربها، لأنها المظهر المعقول الجامع لجميع حقائق الأسماء الالهية المتجلية والظاهرة فى الجنس البشرى، بل فى العالم أجمع، وإذا كان آدم هو الانسان الظاهر المتعين بالوجود فى صورة بنى آدم محمد الحقيقة المحمدية هو الانسان الباطن المتعين فى عين العالم الالهى الأزلى.

وقد يفهم من هذا وجود إثينية فى مذاهب متفلسفة الصوفية من أمثال بن عربى، وتلميذه الصدر القونوى لكن الواقع يؤكد عدم وجود أى أثر للإثينية لأن المتفحص لمذهبهم فى المراتب الوجودية والحضرات الإلهية يكتشف أن كل المراتب لا تخرج من مرتبة أحدية الجمع والوجود، وكل الحقائق تعود الى الحقيقة الأحدية، وكل الحضرات تعود إلى الحضرة الالهية وكل ما يذكر من تفعيل للمراتب والحضرات ليس دالا على الكثرة لأنها كلها اعتبارات متخيلة وليست حقيقية واقعية.

---

(١) مصباح الأنس، ص ٢٨٨.

ومع هذا فنحن نستشعر أنه لا فرق فى مذهب يقول بالأحدية المطلقة أو الوجود الأحدى أن تنسب الألوهية للحق من وجه أو إلى العالم من وجه آخر، فإن الحقيقة واحدة فى الحالين وإن إختلفت الإعتبارات(١).

والقارئ لنصوص «ابن عربى» يجد نفسه أمام قضايا وجودية أشبه بنظريات الأوبانيشاد، والفيدانتا، فالأوبانيشاد ترى أن براهمان هو الواقع الذى يتيح وجود المظاهر التى تشكل العالم التجريبى ولكن براهمان متجاوز لهذه المظاهر فالبراهمان يتجاوز العالم ولا يمكن إثبات طبيعة البراهمان ووجوده من خلال الادراك الحسى أو التحليل العقلى.

ولكى يتم التوفيق بين التعددية المدركة والواقع الموضوعى للعالم مع النتائج الواحدية للأوبانيشاد، فإن شانكارا ينظر إلى العالم باعتباره مظهراً وليس واقعاً(٢).

وفى نصوص الأوبانيشاد بريها درانياكا يقال أن الأثمان قد دخلت إلى الكون حتى أطراف الأصابع أى أن موضوعات العالم وأشياء العالم مكونة من الأثمان حيث أنها موضوع كما أنها ذات(٣).

وكأننا بصدد نظرية الانسان الحقيقى الذى يعلو على الوجود ولا يوصف الا بالصفات السلبية وهو الذات المجردة.وأما التجليات التى لهذه الذات فتظهر فى صورة العالم التجريبى. فالقول بالحقيقة المحمدية الأزلية وحقيقة الحقائق هو الذات المجردة وتجليات الأسماء الإلهية هى الواقع التجريبى المتوهم لأنه ظل الوجود الحقيقى الحق.

(١) منتهى المدارك، ورقة ٥٢.

(٢) راجع فصوص الحكم، جـ ٢، ص ٣٥.

(٣) ابراهيم ياسين (الدكتور)، الفكر الشرقى القديم، طبعة جامعة المنصورة ٢٠٠٢، ص ١٢٦.

كذلك فمن مظاهر النظرية الوجودية وعلاقتها بالانسان ارتباط هذه النظرية بنظرية الكلمة من ثلاث جهات على النحو التالى :

١ - الكلمـــة عندما ينظر إليها كحقيقة الحقائق The Reality of Realities وهذه هى الناحية الميتافيزيقية .

٢ - الكلمة عندما تمثل حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم، وهذه هى الناحية الصوفية التى تنظر إلى محمد صلى الله عليه وسلم كحقيقة أزلية قديمة فهو نور أزلى بدا وعاد وجاوز السراج وتجلى فى الكون فى صورة محمد النبى الانسان.

٣ - الكلمة عندما ينظر إليها باعتبارها إنساناً كاملا أو الكلمة عندما ينظر إليها كإنسان حقيقى مؤنس فى شكله البشرى وكذلك فى صورة القطب تلك الحقيقة الظاهرة فى الكون إلا أنها لا تتجلى فى كل مخلوق بنفس الدرجة.

إن الانسان الحقيقى، المؤنس الذى يتجلى فيه هذا المبدأ فى الكون يستحق أن يكون خليفة الله فى الأرض كما قدمنا كمايمثل الصورة الالهية فى الأرض والعالم الصغير Microcosm and Image(١).

ويذهب أبو العلا عفيفى إلى أن ابن عربى قد بالغ فى وصف الانسان وقد اتسمت مبالغته بجرأة شديدة عندما قال أن الانسان الكامل هو الله، ونحن نظن أن هذا لم يحدث على هذا النحو وإن أشار إلى نموذج أبى يزيد البسطامى الذى قال فى حالة من الجذب والشطح «سبحانى» حيث يذكر الفنارى أن الانسان لا يجب أن يضيف إلى نفسه شئ لأن الله هوالذى

(١) نفس المرجع السابق، ص ٩٩.

يضيف إلى أعمال العباد وكسبهم «فطريق وصول - الكمال - هو طريق الشريعة»(١).

كما يذكر صدر الدين القونوى أن الانسان لا يصير إلها ولا العكس، وإنما يتحول الانسان إلي جسر أو معبر بين النظامين الطبيعى والإلهى، أو بين البشرية والألوهية إلا أنه يظل إنسانا عندما يكون ظاهرا فى الكون ويكون حقيقية حقية أزلية عندما يكون فى عين العلم الإلهى.

وهذا هو ما يقصده «ابن عربى» بالانسان الكامل الذى يتجلي فيه كل ما يتجلى أو يظهر فى الكون، إنه الروح السارية فى الكون وهو القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود، وهذا ليس هو المقصود من الانسان الحيوان، ولكن الانسان العاقل الكامل المؤنس الذى يحوى فى مرتبته كل الأنبياء والأولياء والأقطاب والأوتاد والعرفاء .

والانسان بصفاته التأنيسية هو المخلوق الوحيد القادر على المعرفة التي تمكنه من أن يحظى بحقيقة الإطلاق الإلهى.

وهو الذى به عرف الحق نفسه كما يتصور هؤلاء الفلاسفة الصوفيون، ولأن الانسان يحمل فى ذاته كل الصفات الالهية فإن الاشياء فى العالم تكون وهما وإنما كل شئ هو تجلى من تجليات الصفات والاسماء الإلهية.

وإذا ظهر الوجود على هذا النحو الواحدي وجب أن نفطن أننا بصدد حقيقة واحدة اذا نظرنا اليها من وجهها الغيبي العلمى قلنا أنها حق، وإذا نظرنا إليها من وجهها الكونى المشاهد قلنا أنها خلق.

يقول ابن عربى فرق وجمع أو

حق وخلق فإن العين واحده ... وهى الكثيرة لا تبق يولا تذر(٢)

(١) The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi,77.

(٢) مصباح الأنس، ورقة ٨٨.

وهولا يقصد بالعين هنا العين البشرية وإنما يقصد عين العلم الالهى، وينقل عفيفى على لسان ابن عربى قوله «إن نظرنا إلى الوجود من حيث وحدته قلنا أنه عليّ بالذات، وإذا نظرنا إليه من حيث كثرته قلنا أنه عليّ بالاضافة.. فهو الاول والباطن من حيث الذات وهو الاخر والظاهر من حيث الصفات(١).

يقول أستاذنا البروفسور ابراهيم ياسين «أن حديث ابن عربى عن الحقيقة الواحدة لا يعنى أن وجود الممكنات عين وجود الله، بل هو يعنى أن مستوى الأعيان الثابتة الموجودة فى العلم الإلهى هى حق وخلق، فهى حق باعتبارها علم الهى أزلى وثابت، وهى خلق باعتبار ما سوف يلحق بها من أمر ايجاد كن، فهو يتحدث عن مستوى العلم الإلهى فقط ولا يقصد بحديثه عن الخلق العالم الظاهر(٢)، وقد أوضحنا أن العالم ظل الوجود الحقيقى أو هو صورة للأصل الصادر عنه والانسان هو ألطف ظلال الوجود، وهو ظل الله المحدود وعرشه المحدود وبيته المقصود الموصوف بكمال الوجود(٣).

يقول استاذى البروفسور ابراهيم ياسين «ولما كانت حقيقة الانسان الكامل على هذا النحو مماثله للهوية الالهية فى كل أحكامها وجميع صفاتها بل وفى كل ما ينضاف إليها أو ينتفى عنها كان هذا يعنى أن كل ما يمكن الحكم به على حقيقة الانسان باعتباره الوجه المقابل للحق يحكم به على الحضرة الالهية، وما يحكم به على كونية الانسان الكامل يحكم به على العالم، يقول القونوى «والمحكوم به على كونية الانسان الكامل جمعا واجمالا محكوم به على العالم بأسره تعديلاً وتفصيلاً كما أن المحكوم به على حقيقة الكامل محكوم به على الحضرة الالهية(٤).

---

(١) فصوص الحكم، حـ ٢، ص ٩٦، راجع مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ٦٠.
(٢) فصوص الحكم، حـ ٢، ص ٥٠.
(٣) مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ٦٠.
(٤) راجع الفتوحات المكية، حـ ٢٣، ص ٢٨٢، ٢٨٣، والمرجع السابق، ص ٢٠٣.

سادسا : موت الانسان :

يفرد القونوى للموت نفحاته التى رصدها فى كتابه الموسوم النفحات الالهية، ويصوغ نظرية فى إختيار الموت بطريقة تتناسب مع اعتقاده بالحقيقة الآلهية للإنسان المؤنس أو الإنسان الحقيقى الذى هو صورة التجلى الإلهى والذى من جملة مناصبه كما يذكر الشيخ القونوى «مقام النيابة عن الحق، وكونه واسطة بين الحق وما سواه فى وصول ما يصل من الحق إلى الخلق»(١).

وهو سر التجدد الحادث فى الكون والخواطر والتصورات ونتائجها فى كل زمان وظهور الخلق الجديد الذى الناس منه فى لبس كما أخبر الحق جل شأنه* بل هم فى لبس من خلق جديد(٢).

وإذا كان الانسان الذى هو آخر موجود خُلق من حيث صورته من وجه هو أنزل الموجودات درجة حتى جعله أكمل الخلق ليعلو علىٰ جميع الموجودات أو يكون آخر النقطة المتصلة من الدائرة بأولها والتى منها يستمد العقل الأول، لأن مرتبته أول كل أول، وصورته آخر كل صورة، ومرتبته غير منحصرة فى أول وآخر وظاهر وباطن وعلم وجهل - لهذه الاسباب كلها ولأن مرتبة الكامل هى مرتبة الجمع والوجود، وحقيقة الحقائق التى هى للحق من جانب وللخلق من جانب - فإن موت الكامل يكون إختياراً له فإنه لا قدرة لأحد عليه إلا الله سبحانه، وهذا يعنى أن الملك الموكل بالموت لا يفيض روح الكامل إلا إذا إختار هو ذلك بنفسه، ثم أن الموت هنا ليس أزهاقا للروح وإنما انسحابا لها وعودة إلي حيث مصدرها الالهى المطلق - فالروح هنا

(١) مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ٢١٣، ٢١٤، ومفتاح الغيب ص ١٩٤.
(٢) النفحات الالهية ورقة ٤٣.

تبدو روحا كلية غير متجزئة ولا متميزة، وهى مدد من السماء إلى الأرض يتعلق بالأجساد التى تحيا به فإذا حان موت الكامل كان ذلك بثلاث طرق:

أولاً : انقطاع المدد الذى به تحيا الأجساد أو تغير طبيعة هذا المدد وتلبسه بما يمنع وصوله إلى الجسد.

ثانياً : وقد يكون الموت بانتقال المدد إلي جسد اخر يكون له حياة وبقاء، ويكون وفاة للانسان الذى انتقل عنه.

ثالثاً : قد تكون الوفاة بتلف الوعاء القابل للمدد أو بامتلاء الوعاء تماما بحيث لا يتمكن من استقبال المدد الجديد أو يكون بالمداد المنافى أو بعقله المدد وتحوله عنه.

يقول صدر الدين القونوى «لا يموت إنسان فى العالم إلا والحق يميته بإنسان أى يجعل سبحانه سبب موته إنساناً آخر لا محالة تباعداً من حيث الصورة أم إقتراناً، إلا الكامل فإنه لا قدرة لأحد عليه إلا الله تعالي، وموته باختياره.. والإماتة من الميت بقتل كان أو غيره يكون بأحد ثلاث أمور،إما بقطع المدد الذى به بقاء ذلك الموجود لاطلاع الميت على إمتلاء وعاء استعداده وقبوله فينتقل ذلك المدد إلي غيره، فيصير عين إمداد ذلك الغير هو عين قطع ذلك المدد منه فيهلك، وقد يكون الهلاك بالامداد المنافي بواسطة مسلط أو بغير واسطة، وقد يكون بغفلة من المدد الكامل توجب الاعراض وإنقطاع الالتفات المفضى للبقاء – وكذا من دون الكامل من الائمة والأوتاد والأبدال(١).

---

(١) سورة ق ، آية ١٥

وفى نفحة من النفحات العجيبة يقول القونوى أنه فى ليلة السابع والعشرين من رجب سنة ٦٦٤، فى مثل تلك الليلة فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم باب البعثة إلى الخلق وتجلي لىّ الرب سبحانه على عرش غير مكيف فى صورة مثالية مع أنها غير مكيفة وكنت أجدنى واقفا بين يديه فأسمعنى خطابه وقال أريد أن أميتك فتموت ليحيى واحد، فقلت لك الأمر كله ووقفت فى الحين.. منتظرا الموت فإذا شخص واحد من جهة اليسار يقول كيف يكون موتك وليس بك علة تقتضى الموت، فقلت إذا كان هو المريد يميتنى ومن شاء كيف شاء ومتى شاء(١).

وهنا يؤكد القونوى على أن الموت إرادة للعبد الكامل المؤنس ومشيئة الرب. والموت ليس فناءً للروح وإنما روح الإنسان المؤنس خالدة وباقية فى برزخ بل لعل هناك ما هو أبعد من ذلك حيث يعتقد الصوفية الفلاسفة ببقاء أجساد الكمل والأوتاد والأقطاب من أفراد المؤنس دون فناء بعد الموت.

يقول قطب الدين الخوبى: «وأما أمثال هذه الأرواح الكلية المقدسة الكاملة فإنها لا يشغلها شأن غير شأنها ولا يحجبها عن عالم غير عالمها لأنها ليست محبوسة فى البرزخ بل لها التمكن من الظهورفى هذا العالم متى شاءت فلم تعرض عن هذا العالم بكل وجه، يقول الشيخ – وقد تحققنا من ذلك وشاهدناه ورأينا جماعة شاهدوا ذلك وكان شيخنا رضى الله عنه – يقصد القونوى – يجتمع بالنبى صلى الله عليه وسلم ومن شاء ممن صفته هذه متى شاء من ليل أو نهار – وإلى هذا أشار بقوله صلى الله عليه وسلم أن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء(٢).

(٢) النفحات الالهية ورقة ٦٧.

(١) النفحات الالهية، ورقة ٧٦.

والروح فى هذه النظرية خالدة وكلية عامة، وهى روح إلهية أو مدد إلهى متكامل لا يفنى ولا يتجزأ ويسرى فى الكون كله من حيوان وإنسان وجماد والروح أمر إلهى - والأمر له صفة الكمال، وهى رحمة رحم بها الله العالم وجعل لها بقاء ودوام وخلود، وهي تظل فى حالة اتصال بالجسد الذى يبقى قابلا لها ما شاء الله، فإذا ما شاء الله إماته الجسد أوقف مسيرتها وسريانها من مصدرها إلى الجسد، أو أمر هذه الروح بالتحول إلى آخر ليحيا بها أو قدر الغفلة عليها فتوقفت عن الاستمرار فى التدفق إلى الجسد، أو أتلف القابل الذى يتلقاها فلم يعد صالحا لاستقبالها، وفى كل هذه الحالات تعود الروح إلي مصدرها الكلى، بحيث لا يمكن القول أن الروح متجزئة أو متبعضة وإنما هى إمداد واستمداد، وسريان وتدفق، وهى اشبه بالنهر الكبير الذي تتفرع منه روافد عديدة تنطلق منه وتعود اليه دون إنفصال أو إتصال.

وقد ذكر النبى عليه الصلاة والسلام فى حديث الاسراء انه رأى آدم عليه السلام فى السماء الدنيا وعلى يمينه السعداء من ذريته وعلى يساره الاشقياء من ذريته، وأنه إذا نظر عن يمينه ضحك وإذا نظر عن يساره بكى، وقد ذكر النبى صلى الله عليه وسلم مراتب الانبياء بعد نوح فقال أن عيسى عليه السلام فى الثانية، ويوسف عليه السلام فى الثالثة وإدريس عليه السلام فى الرابعة وهارون عليه السلام فى الخامسة، وموسى عليه السلام فى السادسة وابراهيم فى السابعة.. وهكذا شأن مشاركى هؤلاء الانبياء والوارثين(١).

(١) محمد بن قطب الدين الأنيقى، زبده التحقيق ونزهة التوفيق فى شرح نصوص صدر الدين القونوى، نسخة خطية رقم ١٠٤٧ تصوف طلعت، دار الكتب المصرية، الورقة الثالثة.

وقد ذكر «القونوى» أن لهم مجالسة مع الحق وانهم متفاوتون فى الدرجة بحسب تفاوتهم فى نفس الحق بحسب صحة عقائدهم فى الله ومشاهداتهم الصحيحة وابتكارهم فيما قبل جناب الحق على سواه، وطول زمان المجالسة وقصرها، وتفاوت الشرف فيما يحاطون به(١).

وتتفاوت أرواح الناس فى الشرف وعلو المنزلة من حيث قلة الوسائط وكثرتها وتضاعف وجوه الإمكان وقوتها بسبب كثرة الوسائط أو قلتها، فبعض هذه الأرواح يكون من الخسة والنزول فى الدرجة وبعضها يكون فى مقام التعين باللوح المحفوظ، أو أن مبدأ تعينها من روحانية العرش ومقام اسرافيل، وبعضها من الكرسى من مقام ميكائيل، وبعضها من السدرة من مقام جبرائيل متنازلا حتى ينتهى الأمر إلى السماء الدنيا(٢).

وهكذا تتنزل الأرواح من العرش ابتداء وكلما هبطت درجة هبطت مقاما حتي تصل إلى أنزل الدرجات فى السماء الدنيا.

تعقيب:

وهكذا تتوافق فكرة القونوى فى الروح مع نظريته العامة فى الإنسان المؤنس أو الخليفة فهى روح كلية كما أن الانسان كلى، وهى روح مطلقة، كما أن الانسان مطلق، لقوله جل شأنه: «وما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة»(٣).

---

(١) مخطوطة النصوص، ص ٥٦.
(٢) نفس المرجع، ص ٥٣، ٥٤.
(٣) النصوص، ص ٤٨، ٤٩.

ولا يرغب القونوى أن يقال أنه من القائلين بالتناسخ أو المسخ فهو يؤكد على أن عقيدته فى الروح ليست قولا بالمسخ أو التناسخ لأن القائلين بهذا زاعمون أنه فى الدنيا وهذا إنما هو فى البرزخ بعد الموت(١).

ومع ذلك فإن هذه النظرية قد اختلطت فيها عناصر فكرة التناسخ الهندية بعقيدة الخلود الاسلامية كما يذكر استاذنا الدكتور ابراهيم ياسين(٢)، كما تمتزج هذه الافكار برؤى خيالية وعناصر ميتافيزيقية ودينية إلى جانب البعد الفلسفى فى النظريات اليونانية عند افلاطون وأرسطو فى نظريات المثل والعقل الزوال، والعقل الكلى... وكذا نظريات التأليه فى البوذيه فى الفيدا والأوبانيشاد والبراهمية وغيرها من النحل والديانات.

---

(٢) سورة لقمان، الاية ٢٨.

الخاتمة
و
نتائج البحث

نتائج البحث

أصبح واضحاً أننا نتحدث عن إنسان تتوفر فيه كل عناصر الإنسانية الحقيقية، وأن هذا الانسان الظاهر فى صورة من الأنبياء والأولياء والأقطاب والأوتاد وغيرهم من أهل الله ظاهر فى الكون عن حقيقة علمية أزلية أو من مرتبة حقيقة الحقائق، أو مرتبة الجمع والوجود، أو المرتبة الأحدية. وهذه المراتب التى استحقها الإنسان بوصفه إنسانا مؤنسا له أفراده من الكمل الذين ذكرناهم هو فى مرتبة أحاطت بكل المراتب بما فيها مرتبة الكمال، فالإنسان كان علما ثم صار عينا ثم صار خلقا وسوى. وحركة الإنسان فى معراج دائرى صاعد من العلم إلى العين والحادث فى البين تجدد نسبه جامعة بين الطرفين ظاهرة فى الكون بحكم أمر الإيجاد الصادر إلى المشيئة لتخصص شطراً من الغيب بالظهور، فيظهر الأمر فى تجلياته وصوره فى بنى الإنسان ممن ذكرنا.

وقد أسفر هذا البحث عن نتائج غاية فى الأهمية ملخصها على النحو التالى :

أولاً : تبرز فكرة التأنيس كشكل من أشكال تطور الوعي الروحي لدى الانسان وباعتبارها أحد أهم أشكال البحث عن الجانب الالهى والأخلاقى والوجودى فى الإنسان، ويؤكد هذا، ذلك الجانب التاريخى الذى يغلف هذه النظرية. كواحدة من أقدم النظريات ممايبرر ظهورها فى كتب القباله القديمة فى الفكر الفارسى فى نظرية الانسان الأول أو جيومورد Gayomord أو الكيومورث الذى أدت التضحية الإلهية به إلى وجود العالم.

ثانياً : ذهب أفلوطين إلى أن ثمة فرقاً بين الإنسان الجسمانى والانسان الأول وذكر فى التاسوعات أن الانسان الجسمانى – أو الحيوانى– هو صنم ذلك الانسان الأول الذى يمتلك حواساً قوية جداً تعمل فى مواجهة الأنوار الساطعة بل هو نفسه نور ساطع يفوق جميع الأنوار الانسانية.

ثالثاً : تكونت فكرة الفناء الذى يهدد وجود الانسان بصور من الخلود مما جعل نظرية الكيومورث هى السبب الرئيسى فى بناء الصورة الالهية الخالدة والصورة الانسانية الفانية.

رابعاً : يأخذ الاسلام الكائن البشرى على ما هو عليه لا يحاول أن يفسره على ما ليس من طبيعتنه، وهو فى الوقت ذاته يعمد إلى تهذيب الطبيعة البشرية إلى أقصى حد ممكن، لكن الانسان هنا ليس بالملاك ولا هو بالحيوان، وهو فى مرتبة وسط بين هذا وذاك، وهو قبضه من طين ونفخة من روح علوية وفيه ركبت سبل الغوايه وسبل الهداية وعليه أن يختار بينها.

خامساً : يتحدث «إخوان الصفا» عن الانسان المطلق الكلى الذى يمثل صورة الانسانية التي ستبقى فى ذرية آدم بصفتها الكلية لأنها تحمل صورةكل من أتى بعده من ولد آدم، ويمتلك هذا الإنسان قوتين قوة فعاله وبها تتم الأشكال والأشياء وقوة علامة وبها يتم العلم وينتقل من القوة إلى الفعل وهذا هو الخليفة المستخلف فى الأرض.

سادساً : يتحدث أبو حامد الغزالى عن «المطاع» الذى هو – الانسان المؤنس – وهو خليفة الله فى الأرض والمدبر الأعلى للعالم، وهو الصورة المثالية للحقيقة المحمدية والروح المحمدي. أو الانسان السماوى الذى خلقه الله علي صورته، والمطاع فى نظر الجيلى اسم من أسماء الروح الإلهى

الذى تجلى فى أكمل صورة فى محمد عليه الصلاة والسلام. ويقصد الغزالى بالمطاع موجوداً لا هو بالله ولا هو بالعالم بل واسطة بينهما تعمل الارادة الالهية عملها عن طريقه - وهو تأويل الآية القرآنية من سورة التكوير * مطاع ثم أمين.

سابعاً : يتحدث ابن عربى وتلميذه الصدر القونوى عن الانسان الحقيقى المؤنس أو الواصل إلى مرتبة تأنيسه والتى هى فوق مرتبة الكمال وهو أكمل نشأة ظهرت فى الوجود، وهو الذى يصح أن يوصف بالخلافة، على عكس الانسان العادى الموصوف بالحيوانية فإنه ليس خليفة، ويوجد هذا الانسان المؤنس فى الصور الظاهرة فى جانبه الخلقى فى الأفراد من الرجال والنساء،

ومصطلح التأنيس ترجمة للمظهر المحمدى وترجمة لأحواله وأخلاقه وبيان طرق ظهوره.

ثامناً : يتحدث الصوفى محمد بن حمزة الفناري تلميذ صدر الدين القونوى وشارحه عن «المطلع» أو الإنسان الواصل إلى مقام الاطلاع أو مقام ما بعد «المطلع» الذى اختص به الله تعالى صفوة عباده من الأنبياء الذين أطلعهم الحق على ما شاء من أسرار أحكام وجوده. والاطلاع هنا هو الجانب الكشفى الذى زود به الانسان فى مرتبة تأنيسه فهو يشاهد من الاسرار ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر قط.

تاسعاً : يتحدث إخوان الصفا عن الانسان الفاضل الذى يمثل عندهم الصورة الانسانية فى الأرض، ولكونه خليفة الزمان، ورأس زمان العالم، وأفضل الناطقين فيه، والمخبر بالحكمة وهو قد يكون نبيا او صاحب

شريعة وتمثل الأمة كلها جسما واحدا له والنبى رأسه وخليفته فيهم قلبه، وهم بهذا يتحدثون عن الفاضل والأفضل فالفاضل هو الانسان الكامل والأفضل هو الانسان المؤنس أو الأكمل، وهو الواسطة بين النفس الكلية وأنفس الناس، والصورة الانسانية تتخلل كل أشخاص البشر كالهواء لا يخلو من حيوانه مادام فى كيانه، وتشكل فكرة الواسطة بين الله والعالم خروجا على شريعة الوحى، فبدلا من تلقى النبى الوحى عن الله فإنه يتلقاه من الصورة الانسانية وتمثل سلسلة الوسائط بين الله والعالم محاولة مبكرة لرسم ما يعرف بشجرة الكون عند «ابن عربى» كما أن فكرة التجسد واضحة فى هذا الفكر ذلك أن غلاة الشيعة قد تحدثوا عن تجسد الله فى «على بن أبى طالب» والأئمة من بعده.

عاشراً : ظهرت نظرية الانسان الإلهى المؤنس عند أفلاطون فى نظرية الطباع التام الذى هو يمثل روحانية الفيلسوف المتصله بمغاليق الحكمة والتى تعلمه ما استشكل عليه وتوحى إليه بصحتها فى النوم واليقظة، وهو لا يعانى نقصا فى العلم طالما يستمد علمه من قوة الملك المتصل بنجمه ومدبره، والطباع الذى هو النموذج الأعلى للانسان الواصل بين النظامين الطبيعى والالهى.

حادى عشر: على الرغم من أن ابن عربى يتكلم عن الانسان الكامل باعتباره أكمل نشأة ظهرت فى الوجود من حيث الصورة فإنه ليس الأفضل عند الله بالضرورةفهو الأكمل بالمجموع، ومن هنا كان ضروريا ان يتحلى الإنسان بالعلوم ومكارم الأخلاق وصفات الملأ الأعلى من الظاهرة والتنزه عن الشهوات الطبيعية الصارفة عن النظر الصحيح وإقتناء العلوم.

الإلهية(١)، والانسان على إحدى حالتين، فإما له عروج كعروج الأنبياء أو عروج بحكم الوراثة النبوية.. وهو من وقت رقيه في سلم المعراج يكون له تجل إلهى بحسب سلم معراجه، فإن لكل شخص من أهل الله سلم يخصه لا يرقى فيه غيره، ولا يعرج أحد علي سلم أحد وإلا كانت النبوة مكتسبة، غير أن درج المعانى كلها الأنبياء والأولياء والرسل على السواء لا يزيد سلم على سلم درجة واحدة فالدرجة الأولى كما يذكر الشيخ الأكبر الاسلام وهو الانقياد وآخر الدرج الفناء فى العروج والبقاء فى الخروج. وما بينهما ما بقى، وهو الايمان والإحسان والعلم والتقديس والتنزيه والغنى والفقر والذلة والعزة.. والفناء.. والبقاء(٢).

ثانى عشر: الإنسان نسخة العالم الكبير، وهو نسخة جامعة متطابقة من كل الوجوه مع العالم الكبير وقد اختص الله الانسان بالسعة التى ضاق عنها العالم وضاقت عنها السموات والارض، والانسان نسخة جامعة من العالم باعتبار ان فيه شيئا من السماء بوجه ما، ومن الارض بوجه ما ومن كل شئ بوجه ما.. فله مع كل شئ شبه ومن كل شئ وجه للشبه والانسان هو الثلث الباقى من ليل الوجود(٣) ويفرق ابن عربى بين إنسان وانسان فيقول ان الانسان الحيوان من جملة الحشرات فإذا كمل فهو الخليفة ويرى ابن عربى أن الانسانيةلا تتبعض بل هى فى كل انسان بعينهالا بجزئيتها، وتتفاوت درجات الانسان طبقا لدرجات المعرجة كما قدمنا فالكامل هو مظهر التعين الثانى والاكمل هو مظهر التعين الأول، والتعين الاول هو حقيقة الحقائق والتعين الثانى هو حضرة الألوهية وحقيقة

(١) الفتوحات المكية، حـ ٣، ص ٨٣.
(٢) نفس المرجع السابق، حـ ٣، ص ٨٤، ٨٥.

الحقائق مرتبة الانسان المونس، بينما حضرة الألوهية مرتبة الكامل.

ثالث عشر: لا يجعل ابن عربي من العبد ربا ولا من الرب عبداً، وإنما يقول أنه ليس للعبد فى عبوديته نهاية يصل إليها ثم يرجع ربا كما أنه ليس للرب حد ينتهى إليه ثم يعود عبدا فالرب رب إلي غير نهاية والعبد عبد إلى غير نهاية.

رابع عشر: يمر الإنسان بمنازل الأكملية التي يرتفع فيها إلي مستوى حقيقته الانسانية ويصبح الانسان برزخا بين الغيب والشهادة وجامع بينهما وله الاستشراف عليهما فإذا مال إلى أحدهما غاب عن الاخر فإذا وصل إلى منزل الدهور فلا زمان، فالزمان فى حق الحق أمراً متوهما أى مدة متوهمة تقطعها حركات الأفلاك وان الازل كالزمان للخلق.

خامس عشر: يفرق صدر الدين القونوى كأستاذه الشيخ الاكبر بين الانسان الكامل والانسان المؤنس أو ما يطلق عليها اصطلاحا الانسان الحقيقى فيبدأ بالتحذير من الغلط فى إضافة الصفات الالهية إلى الانسان ويحذر من أن أحكام كمالات الرب ليست كأحكام كمالات العبد ويخاطب الانسان قائلا فلا تغلط في نفسك فتضيف إليك ما ليس فيك لك.

سادس عشر: يكشف هذا البحث عن أن الأنبياء والأولياء والأقطاب والأوتاد من لدن آدم وحتى محمد عليه الصلاة والسلام هم التجليات التى شاء الحق أن يظهر فيها كمال الانسانية وأن مرتبة النبى محمد عليه السلام تقع فى أعلي مراتب الحق وهى مرتبة حقيقة الحقائق، التى هى للحقيقة المحمدية الظاهرة فى الكون باعتبارها كلمة خاتمة التى تمثل النبى الخاتم ومصدر كل علم باطنى والروح المحمدى الممد لجميع الأنبياء. وتتبدي

الحقيقة المحمدية فى الروح المحمدى السارى فى العالم فى قطب الزمان من الافراد والأولياء ثم فى ختم الولاية الذى هو عيسي عليه السلام.

سابع عشر: ليس ثمة خلط بين الذات الإلهية والانسان الأكمل أو المؤنس فالذات لها التفرد والتعالى، ولها باطن حقيقة الذات ولها ظاهر يتجلي فى الأسماء والصفات، وان مرجع جميع المراتب ومردها الي مرتبة أحدية الجمع والوجود، فالذات فى مذهب هؤلاء يصدر عنها العقل الكلى وعنه تصدر حقيقة الحقائق وهى مرتبة تجلى الذات لنفسها فى حقيقة الانسان الاكمل والكامل الذى هو مركز العلم والادراك وهو منشأ الكثرة بينما الأحدية هي حقيقة الذات لا كثرة فيها.

ثامن عشر: يعتقد ابن عربى، وصدر الدين القونوى، وعبد الكريم الجيلى، أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو النبى الخاتم لجميع الأنبياء قبله، وهو فى مرتبة الرسالة الجامعة، ويأتي من دونه آدم وادريس الذير خاطبوا أقواماً قبل الطوفان، ثم نوح عليه السلام النبى الذى نجا من الطوفان، ثم يافث الذى بعث لشعوب الترك والصين، ويأجوج ومأجوج والقبط وغيرهم، ثم «سام» ومنه صالح الذى أرسل إلي ثمود فى الحجر، وعاد فى الأحقاف، ومن سلالة سام هود، ومن سلالة نوح آزر وهارون ومنهم لوط المبعوث للسلالة غير العربية من أولاد سام.. إلخ وهذه سلالة الانبياء والانسان المونس الاكمل والقطب الظاهر فى العالم والذى عليه تدور افلاك الوجود، وكل الانبياء يمثلون التجلى الظاهر لحقيقة الحقائق.

تاسع عشر: تتعدد إشارات ابن عربي إلى عيسى عليه السلام باعتباره قطبا وخاتما للولاية العامة المستمدة من روح النبي صلى الله عليه

وسلم وكذلك سائر الأنبياء والرسل عليهم السلام إلا ان عيسى يختص بانه سوف ينزل فى آخر الزمان ليحكم بشريعة النبى محمد صلى الله عليه وسلم فسيدنا عيسي عليه السلام إذا نزل ما يحكم الا بشريعة محمد صلي الله عليه وسلم.

عشرون: تعد نظرية ابن سبعين فى المحقق أو المقرب امتدادا حقيقيا لنظرية ابن عربي والصدر القونوى فى الإنسان المونس، وهى الطرف الآخر لنظرية الكمال والقطبانية وهو يقدم نظرية فى التثليث فالانسان الذى هو الكلمة الموصوفة بالعلم والحياة والقدرة وهى تعد ذاتا واحدة بالموضوع كثيرة بهذه الصفات - فإذا وصفت الكلمة الانسانية بالحياة فهى الأب، وإذا وصفت بالعلم فهى الابن، وإذا وصفت بالقدرة فهي زوج أى أب وإبن.

واحد وعشرون: إن الصورة المحمدية الآدمية هى تلك الصورة التى غالبت نفسها فى الجنة فلم تستطع إلا أن تقترف الإثم فتغادر مطرودة جسديا من عالمها الروحاني إلى عالمها الجسمانى، وتكتمل صورة الحقيقة المحمدية إذا علمنا ان الانسان الكامل هو محمد صلي الله عليه وسلم وان الباقين من الانبياء والأولياء والكمل ملحقون به لحوق الكامل بالاكمل ومنتسبون إليه انتساب الفاضل بالأفضل، وقد تسمى هذه الصورة الكونية المطاع الذي ينطق بلسان ربه ويدعو بلسان ربه ويستجاب له قبل أن ينطق لانه فى مقام تبادل الطاعة، وقد يسمى أحيانا أخرى المطلع الذى أطلعه الله على علمه الأزلى الغيبي بعد ان إنسلخ من بشريته وعاد إلى أصله فى العين العلمية الثابته ويتحقق بالوحدة فى جانبه الغيبي فيدرك حقائق الاشياء فى نفسه.

ثانى وعشرون: عندما يصل الانسان إلى مرتبة تأنيسه ويحقق أعلى مراتب الكمال ينفتح حسه وخياله، وتنطلق رؤاه وأحلامه لتصبح معبراً بين الخلق والحق وقنوات موصله بين الغيب والشهادة، ويكون قلب الانسان منصة تجلي الله فى الأرض وخياله محل ظهور الحقائق الوجودية داخل جميع العوامل ووسيلة تبادل النظر بين الحق والخلق، وقد أشار استاذى إلى تحول القلب المنور بالنور الالهى إلى حاسة كونية فائقة تعبر الحدود الفيزيقية وتحطم سجن الحواس المضروب على الروح ويتحول الى وسع العلم ووسع المشاهدة ووسع الخلافة والقلب عند ابن عربي موطن التعقل، ومحل الادراك الحقيقى، وموطن الحق المستجن فى الإنسان، ثم ان هذه الحاسة الفائقة تعبر حدود المكان والزمان وتجمع أطراف الكونين الظاهر والباطن كما تجمع بين الغيب والشهادة وبين عالم الملك وعالم الملكوت. وهكذا نكون بصدد نوع من القلوب التى تتطابق وحقيقة الحقائق وتفسح مجالا للقول بأن الحقيقة الوجودية واحدة لذلك يكون الحصول على العلم من داخله ولا يصبح هناك إتصال أو نفث فى الروع أو وحى أو إلهام لأن مثل هذه المصطلحات تصبح رمزية إستعارية لأن المعرفة من الداخل.

وكمال المعرفة لا يتم بالقلب وحده وإنما يعاون القلب عقل قلب يطلع على أمهات الحضرات الالهية وينفذ إلى أول منازل الغيب التي لا يصل اليها إلا الانسان المؤنس أو الكامل.

ثلاثة وعشرون: يتحدث فلاسفة الصوفية عن قنوات واصله بين الانسان والمطلق وهى القلب وقد حددنا كيف يعمل بالتضافر مع العقل القلبى أو القلب العاقل، والقناة الثانية وهى الخيال الذى هو الحضرة

الجامعة والمرتبة الشاملة التي تقبل التشكل فى صور الكائنات كلها على إختلافها وهو فرع العلم الالهى، وخيال الانسان الواصل الى مرتبة تأنيسه متصل بالعماء وحضرة الثبوت العلمى لذلك فهو رؤى صادقة لاتصالها بالعين العلمية الثابتة فى العلم الالهى، ثم القناة الثالثة وهى الهمة الجامعة والتى هى براق العارفين وبها لحاق اللاحقين ووصول الواصلين، والانسان المونس والكامل والقطب أصحاب همم خالقه تعمل بالجمع مع الهمة الكلية، وهذه كلها من ادوات الاتصال بعالم المشيئة على قدر ما تسمح الارادة.

أربعة وعشرون: تتلازم معرفة الصوفى المطلع والانسان المؤنس ونوع من الفناء عن العالم والاغيار، ويمتد الفناء الى تجريد كل العناصر الذاتية والموضوعية الباطنية والخارجية فالله يشاهد بوصفه مجردا من كل علاقة للعبد بالعالم وفى هذه الحالة يتجلى الله للعبد فى مشاهداته بوصفه الموجود المطلق الذى يتلقى بالانسان المؤنس فى حالة من عدم الانتماء للزمان وإنما انتماء للأبدية واللازمانية عندما يرتفع الى النقطة التى تلامس ذرى الأعالى، ويصاحب هذه الحالة تمدد قوي الادراك فى الانسان لتشكل قنوات واصله بين الانسان والله.

خمسة وعشرون: الانسان المؤنس هو الانسان الحقيقى، وهو الحقيقة الكلية الأزلية وله مرتبتى الغيب والشهادة، وباعتبار المرتبة الانسانية فالمراد منها الكمال والأكملية، وهو صورة لرقائق وحقائق الألوهية والكونية، فهى وغيرها مبثوثة فى نشأته ومجموعة فى نسخة وجوده، والحقيقة المحمدية أكمل مجلي خلقى ظهر فيه الحق، ويمر الإنسان بمعراجين أحدهما صاعد إلي أعلى مراتب الأكملية والآخر هابط مارا بالمراتب الإلهية

مطاوعا للأمر الالهى القاضى بوجود إنسان كامل، فإذا ما تحقق بمرتبة الانسانية فقد أصبح مطلقا عن الحضرة فى المكان والزمان، واصبح مطلقا كسيده، فهو يدخل كل مكان فلا يحويه، ويشرب من كل مياه العالم فلا ترويه، ثم أن مأواه إلى الله وهو مأوى كل مأوى.

ستة وعشرون: الانسان الكامل والواصل إلى مرتبة تأنيسه ألطف ظلال الوجود وهو العالم الصغير، والعالم المشاهد ليس إلا انعكاسا للظل الالهى الناشئ من النور الالهى، والظل هو الانسان وهو آدم والحقيقة الآدمية، وهو المظهر الاسمى للجمعية الالهية التي هى أسماء الله وصفاته، وفيها وحدها تتجلى جميع الصفات التى توجد فى العالم متفرقة، ويقدم ابن عربي النبى شيث التجلي الحق فى صورة المبدأ الخالق الذى يمنح الوجود لكل موجود، وهو التجلي الثانى للأب آدم الذى هو التجلي الأول، وتتوالي تجليات الانسان الأول أو الحقيقة الآدمية فى نوح وإدريس وابراهيم الجامع للأنبياء، ومن ثم جميع الأنبياء حتى محمد صلى الله عليه وسلم، ويبلغ التطرف مداه عن «ابن عربى» عندما يقول ان محمداً هو اسم الله الأعظم ومرتبته فى التعين الأول الذى تعينت فيه الأحدية المطلقة التى هى صورة الإنسان الكامل.

سبعة وعشرون: تتشابه نظرية الانسان الاكمل والمؤنس فى كثير من خطوطها مع نظرية التأليه فى الفيدانتا والأوبانيشاد، فالبراهمان فى البوذيه يتجاوز العالم ولا يمكن اثبات طبيعته من خلال عالم الحس، وفى نصوص الأوبانيشاد يقال أن الاتمان قد دخلت إلى الكون حتى أطراف الأصابع، أى أن موضوعات العالم وأشياء العالم مكونة من الأتمان -

وكأننا بصدد نظرية في الانسان الحقيقى الالهى الذى يعلو على الوجود ولا يوصف إلا بالصفات السلبية، وهو الذات المجردة وأما التجليات التى لهذه الذات فتظهر فى صورة العالم التجريبي.

ثمانية وعشرون: الانسان المؤنس والكامل يموت اختياراً ولا قدره لأحد عليه إلا الله سبحانه وهذا يعنى أن الملك الموكل بالموت لا يقبض روحه بل يموت بانسحاب الروح وعودتها إلي أصلها الإلهى ومصدرها، أو بانقطاع المدد الالهى الذى به تحيا الأجساد، أو بتغير طبيعة المدد أو انتقاله إلي جسد آخر يكون له حياة ويكون للأول وفاة، أو بغفلة المدد الالهى، وكما أن أرواح الكمل خالدة فالأجساد باقيه بعد الموت لقول الرسول صلى الله عليه وسلم أن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء. والزوح بهذا المعنى كليه غير متجزئة وتصل إلى الانسان كمدد إلهى فإذا ما شاء الله موته عادت إلى حيث مصدرها دون إتصال أو إنفصال.

تسعة وعشرون: تبقى نظرية التأنيس إشارة إلى أن الانسان يمثل حلقة الوصل بين النظامين الطبيعى والالهى، ومرآة تجليات الاسماء والصفات الالهية، والكون الجامع الصغير الذى فيه تتجلى كل حقائق الحق والخلق، وهو خليفة الله فى الأرض، وهو الذى من أجله خلق العالم على صورته أو أن صورة العالم خلقت بداخله وفيه القلب الذى يسع تجليات الحق ولا شئ غيره يسع الحق.

وتظل هذه النظرية حافلة بالعناصر الأسطورية والدينية، والفلسفية، والروحية لتعكس رغبة الانسان الدائمة فى التفوق على إنسانيته.

تم بحمد الله

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر

١ – إبراهيم بن اسحاق التبريزى، أسرار السرور بالووصل إلي عين النور شرح نصوص صدر الدين القونوى، نسخة خطية رقم ٧٨٥ تصوف طلعت بدار الكتب المصرية.

٢ – أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، طبعة القاهرة، ١٣٤٨م.

٣ – إخوان الصفا، الرسائل، طبعة بيروت، ١٩٥٧م.

٤ – سعيد الدين الفرغانى، منتهى المدارك ومنتهى نب كل عارف وكامل، نسخة خطية رقم ٢٥٨، تصوف طلعت، بدار الكتب المصرية.

٥ – شارح مجهول، مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٧٥٤، تصوف، بدار الكتب المصرية.

٦ – شهاب الدين السهروردى (هياكل النور) تحقيق محمد على أبو ريان، مطبعة بيروت، ١٩٨٢.

٧ – ————————، (هياكل النور) تحقيق محمد مصطفى غالب، مطبعة السعادة، مصر ١٩٥٧.

٨ – عبد الكريم الجيلى، مراتب الوجود، نسخة خطية رقم ٥٨٩٥، تصوف، دار الكتب الظاهرية بدمشق.

٩ – ————————، الانسان الكامل، مطبعة مصطفى البابي الحلي، القاهرة، ١٩٧٠م.

١٠ - عبد الرحمن الجامى، نفحات الأنس، نسخة خطية رقم ٢٣٣٢، تاريخ دار الكتب المصرية.

١١ - محمد بن اسحاق «صدر الدين القونوى»، اعجاز البيان فى تفسير أم القران، طبعة حيدر أباد، ١٣١٠ه.

١٢- ————————، رسالة التوجه الأعلى المعروفة بالرسالة الهادية، نسخة خطية رقم ١٣١٨، بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية.

١٣- ————————، رسالة فى الرد على رسالة نصير الدين الطوسى، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٦٧، علم الكلام.

١٤- ————————، شرح الحديث الأربعين النبوى المعروف بكشف أستار جواهر الحكم المستخرجه من جوامع الكلم، القاهرة، ١٣٢٤هـ.

١٥- ————————، الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٢٣م تصوف بدار الكتب المصرية.

١٦- ————————، لطائف الاعلام فى إشارات اهل الافهام، مخطوطة تركيا جامعة اسطنبول، رقم ٢٣٥٥/٣٣-أ القسم العربى.

١٧- ————————، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، نسخة خطية رقم ٢٨٤، تصوف، دار الكتب المصرية.

١٨- ـــــــــــــــــــــ، مفتاح غيب الجمع والوجود، نسخة خطية بدار الكتب المصرية برقم ٢٧٣ تصوف.
١٩- ـــــــــــــــــــــ، النفحات الالهية، نسخة خطية بدار الكتب المصرية، برقم ٢٧٤ تصوف.
٢٠- ـــــــــــــــــــــ، نفثة مصدور وتحفة شكور، نسخة خطية رقم ٥٨٩٥ مكتبة الظاهرية، بدمشق.
٢١- مؤلف مجهول، شرح مفتاح الغيب لصدر الدين القونوى، نسخة خطية رقم ٥٧٤ تصوف بدار الكتب المصرية.
٢٢- ـــــــــــــــــــــ، رسالة الرسائل فى الاجوبة عن عيون المسائل، لصدر الدين القونوى نسخة خطية ضمن مجموعة رقم (١٦) تصوف بدار الكتب المصرية.
٢٣- محمد بن قطب الدين الخوبى، زبدة التحقيق منزهة التوفيق، نسخة خطية بدارالكتب المصرية، رقم ١٠٤٧ تصوف طلعت.
٢٤- مؤلف مجهول، رسالة العجالة فى التعليق على الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٤٣م تصوف بدار الكتب المصرية.
٢٥- محمد بن حمزه «الفنارى»، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، نسخة خطية، دار الكتب المصرية برقم ١٧٨، تصوف، طلعت بدار الكتب المصرية.
٢٦- محيى الدين بن عربى، الفتوحات المكية، بتحقق الدكتور عثمان يحيى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

٢٧- ـــــــــــــــــــــــ، فصوص الحكم والتعليقات نشره الدكتور ابو العلا عفيفى، القاهرة، ١٩٤٦م.

٢٨- ـــــــــــــــــــــــ، مواقع النجوم، مطبعة السعادة، القاهرة، ٣٦٥ هـ.

٢٩- ـــــــــــــــــــــــ، مشاهد الاسرار القدسية، مخطوطة دمشق، مكتبة المالح.

٣٠- ـــــــــــــــــــــــ، التجليات الالهية، نسخة خطية رقم ٣٨/١٦٨٦، مكتبة قونية، وطبعة الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٣م، بتحقيق أيمن حمدي.

٣١- ـــــــــــــــــــــــ، مرآة العارفين ومظهر الكاملين نسخة خطية رقم ١٢٧٤ م، تصوف طلعت بدار الكتب المصرية.

٣٢- البغدادى، الفرق بين الفرق، دار الافاق الجديدة، القاهرة، ١٩٨٢م.

٣٣- الشهرستانى، الملل والحلل، القاهرة، ١٩٦٧.

ثانياً : المراجع

٣٤- إبراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء فى التصوف الاسلامى، طبعة دار المعارف، ١٩٩٣م.

٣٥- إبراهيم ياسين «الدكتور»، تحقيق ودراسة علي كتاب النصوص فى تحقيق الطور المخصوص لصدر الدين القونوى، منشأة المعارف، الاسكندرية، ٢٠٠٣.

٣٦- ـــــــــــــــ، المدخل إلى التصوف الفلسفى، جامعة المنصورة، ٢٠٠٢م.

٣٧- ـــــــــــــــ، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ٢٠٠٣م.

٣٨- سعيد الدين الفرغانى، تأنيس الانسان بحث منشور فى الكتاب التذكارى عن الراحل عبد الهادي ابو ريده، المنشور فى الكويت، ١٩٩٣م.

٣٩- ـــــــــــــــ، التصوف الاسلامى، البدايات، جامعة المنصورة، ٢٠٠٢م.

٤٠- ابو الوفا التفتازانى، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٣م.

٤١- ـــــــــــــــ، المدخل إلى التصوف الاسلامى، دار الثقافة القاهرة، ١٩٧٣م.

٤٢- أبو العلا عفيفى (الدكتور)، نظريات الاسلاميين فى الكلمة، بحث منشور فى مجلة كلية الاداب جامعة القاهرة، ١٩٣٤م.

٤٣- ـــــــــــــــ، فصوص الحكم والتعليقات عليه، توزيع دار الفكر العربى، بدون تاريخ.

٤٤- آسين بلاسيوس، ابن عربى، حياته ومذهبه، ترجمة الدكتور، عبد الرحمن بدوى، الكويت، ١٩٧٩م.

٤٥- جبور عبد اللطيف (الدكتور)، إخوان الصفا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م.

٤٦- جلال الدين السيوطى، الجامــع الصغير فى أحاديث البشير النذير، القاهــرة ، بدون تاريخ.

٤٧- رينولد نيكلسون، فى التصوف الاسلامى وتاريخه، محاضرات ترجمها الى العربية الدكتور ابو العلا عفيفى، القاهرة، ١٩٦٩م، لجنة التأليف والترجمة.

٤٨- عبد الرحمن بدوى (الدكتور)، الانسانية والوجودية فى الفكر العربى، دار القلم، بيروت، ١٩٨٢م.

٤٩- ——————، الانسان الكامل فى الاسلام، الكويت، ١٩٧٦م، طبعة ثانية.

٥٠- محمد فريد حجاب (الدكتور)، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢م.

٥١- وولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح، القاهرة، ١٩٩٩م

ثالثاً : المعاجم

٥٢- إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣م.

٥٣- إسعاد الحكيم، المعجم الصوفى، بيروت، ١٩٨١.

٥٤- القاشانى، إصطلاحات الصوفية بتحقيق الدكتور كمال جعفر، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨١.

رابعاً : المراجع الانجليزية

55- A. Afifi, The Mystical philosophy of Muhyi Din Ibnul Arabi, Cambridage, 1939.

56- A. Ates, Art Ibn Arabi, Encyclopedia of Islam.

57- C. Field, Mystics and Saints of Islam, London, 1940.

58- Hellmut Ritter, Autographs in Turkish libraries, puplished by the journal of International Society for Oriented Research, 30/6/1953.

59- Ibrahim I. Yaseen, Mysticism and the Cosmic consciousness, Sawanse, England, 1993.

60- James (William), The varieties of Religious Experience, New York, 1904.

61- Journal of International Society for Oriented Research, (Oriens) Leiden, 30/6/1953.

62- Mingana, Catalogue of Arabic Mansucripts in John Rylands Library, Manchester, 1934.

63- Nicholson (R.A.), Legacy of Islam, London 1974.

64- Nicholson (R.A.) The Mystics of Islam, London, 1914.

65- Nicholoson (R. A.) Life of Muhyi Din Ibnul Arabi Printed, 1906.

66- Nicholoson (R.A.) Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1912.

67- Spearman, creative mind, London, 1930.

68- Stace (Walter), Mysticism and philosophy, London and New York, 1961.

69- Trimingham, the Sufi Orders in Islam, London, 1971.

70- Thouless (Robert), An introduction to the psychology of Religion, Cambridge, 1928.

71- Underhill E., introduction to mysticism, London, 1950.

72- Underhill E., Mysticism, A study in the nature and development of Man's Spritual Consciousness, London, 1940.

المحتويات

الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب والوثائق
القومية المصرية
٢٠٠٣/١٨٨٤٢